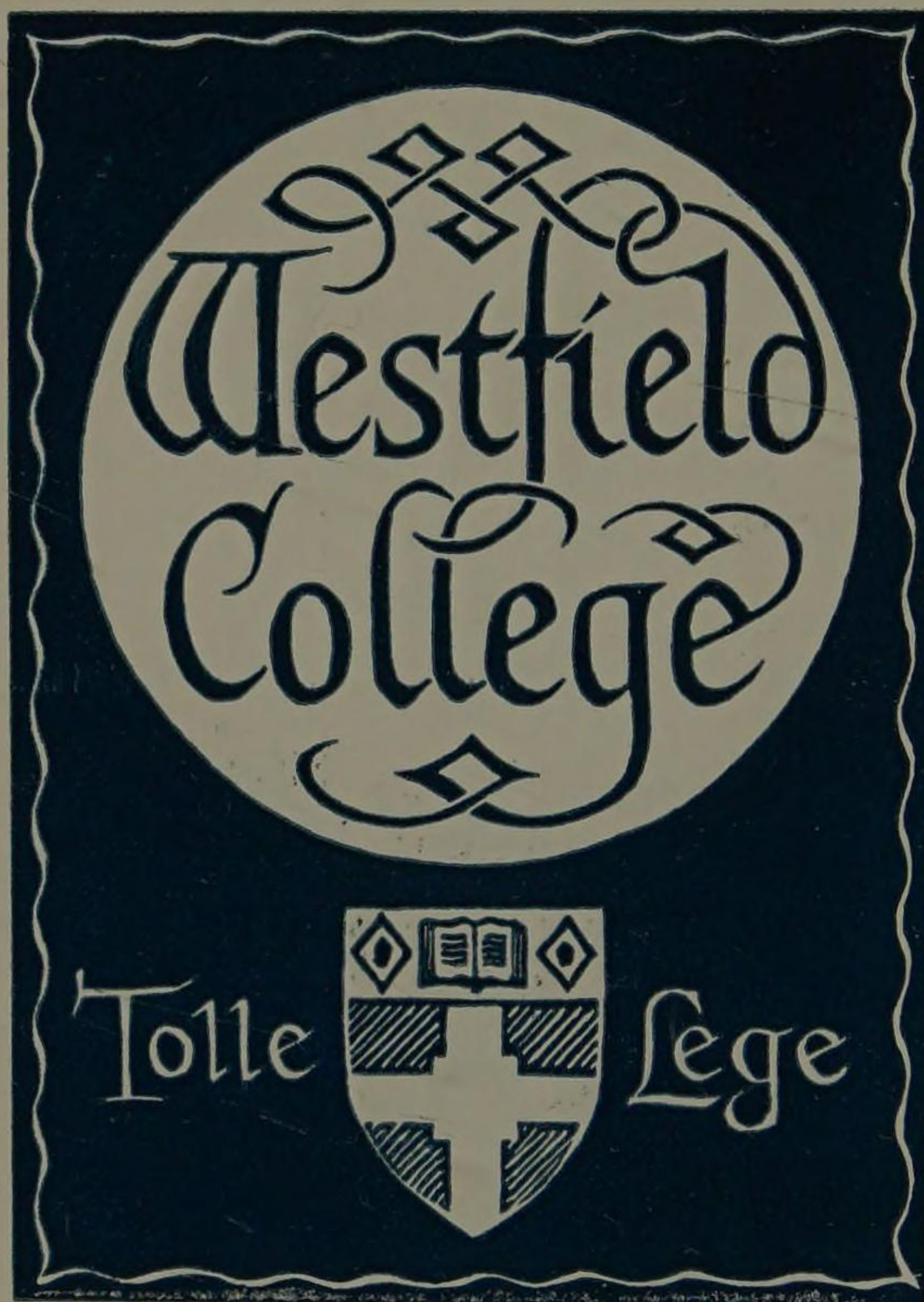


Author Rodis-Lewis, G.
Class. No. B 1878.U6
Accession No. 100404





23 1085690 3

B 1878.06 ROD

DATE DUE FOR RETURN

19 JAN 1996

19 FEB 1996

10 NOV 2004

WITHDRAWN
FROM STOCK
QMUL LIBRARY

10040
3.5.73

**LE PROBLÈME DE L'INCONSCIENT
ET LE CARTÉSIANISME**

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
SECTION dirigée par Émile BRÉHIER

LE PROBLÈME DE L'INCONSCIENT ET LE CARTÉSIANISME

PAR

GENEVIÈVE LEWIS

DOCTEUR ÈS-LETTRES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1950

DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition. 1^{er} trimestre 1950

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1950

A LA MÉMOIRE
DU PROFESSEUR JEAN LAPORTE
*qui a guidé le début de ce travail
et n'en aura pas vu l'achèvement.*

Mon âme ainsi se perd dans sa propre forêt
Où la puissance échappe à ses formes suprêmes...
(P. VALÉRY, *Narcisse*).

Quid profundius humana conscientia?
(Saint AUGUSTIN, *Enarr. in. Ps.*, 76, § 18).

INTRODUCTION

Le problème de l'inconscient se pose en corrélation avec celui de la conscience. Dire que le minéral ou la fleur sont inconscients n'aurait aucun sens si l'on n'y voulait inclure quelque germe d'un élan qui s'épanouira en la conscience d'êtres plus perfectionnés. L'inconscience est toujours pré-conscience ou vestige de ce qui fut posé dans la lumière du pour-soi et subsiste latent comme une cendre encore vive d'où pourra surgir à nouveau l'étincelle. Mais cette image même révèle la difficulté de la question : n'y a-t-il pas contradiction entre la notion de *conscience*, qui unit en une communauté originelle une « science » ou connaissance visant un contenu objectif avec la saisie du sujet connaissant, et la notion d'*inconscient*, où, avec toute connaissance, se perd l'éveil même du pour-soi ? De ce terme privatif on ne saurait donc rien dire, à moins de succomber à la tentation de l'hypostasier comme un objet permanent, indépendamment de la connaissance que nous en prenons. Comment distinguer alors l'inconscient de la massivité toute négative des choses, non conscientes parce que matérielles, opaques et aveugles, absurdes ou absolues, déliées de tout rapport à un sujet qui les pense ? Ainsi l'inconscient serait un mythe, une projection artificielle du pour-soi dans l'en-soi, un passage illégitime de la fine pointe d'une flamme, brûlant dans un acte instantané, au bois (1) qui la nourrit et ne laisse que cendre...

Mais inversement, si l'on nie l'inconscient, la conscience n'est plus que le pôle inaccessible d'une tension entre le sujet et l'objet, et l'on ne pourrait la saisir dans sa spécificité sans briser la relation et faire évanouir les termes. L'en-soi n'est supposé qu'en faisant abstraction de la conscience thétique, et réciproquement ce dernier pouvoir se réduit à nier l'en-soi, par un mystérieux processus de « néantisation (2) », où tout

(1) Le mot grec ὕλη désigne originairement le bois et ultérieurement toute matière...

(2) Ainsi J.-P. Sartre nie tout contenu de la conscience et toute virtualité en dehors de la conscience actuelle (cf. Séance de la Société de Philosophie, 2 juin 1947, *Conscience de soi et connaissance de soi*) et réduit le Pour-soi à n'être « que la pure néantisation de l'En-soi » (*L'Être et le Néant*, p. 711).

le contenu positif de l'expérience intérieure se dissipe en fumée.

Peut-être la « chose-en-soi » n'est-elle qu'une illusion de mon désir d'objectivité absolue : comment l'atteindre sans la penser, donc sans la poser pour moi, et par là même l'entacher de subjectivité? Mais du moins mon désir, ma pensée sont-ils indubitables. L'éclair du *Cogito* fait surgir une réalité spécifique, et peu importe à présent que cette expérience originale soit dénommée substantielle ou purement relationnelle. Il y a de la pensée, voilà le fait premier. Et si l'on veut progresser dans son analyse, force sera de préciser le domaine propre de la conscience, et de se demander s'il n'est pas enveloppé dans une sorte de zone subconsciente ou inconsciente, en dépouillant ces vocables, nécessairement inadéquats, de leur apparente référence à une localisation quelconque.

Or, pour le promoteur du *Cogito*, on admet très souvent que la pensée étant définie par la conscience, la possibilité même de l'inconscient est exclue (1). Dans la perspective du cartésianisme, le problème de l'inconscient serait-il donc un pseudo-problème?

Il ne s'agit pas ici de juger si Descartes est tombé dans des paralogismes en passant trop vite du *Cogito* à la *res cogitans*, mais d'abord d'essayer de comprendre ce qu'il a voulu dire. Une histoire des questions philosophiques, aussi objective que possible, n'est pas nécessairement un défilé d'erreurs et de formules mortes : sous les vocabulaires désuets demeurent des intuitions encore fécondes. La notion de substance, si elle évoque une permanence toute passive est peut-être mal choisie pour exprimer dans son incessant renouvellement la vie de l'esprit. Cependant celle-ci pourrait-elle se réduire à la succession linéaire d'actes évanescents dont on ne saurait dire s'ils reflètent les phénomènes ou s'ils les éclairent? Sans quitter l'expérience intérieure, on remarque sous la série des faits de conscience (2) les mouvements qui les animent : tendances, élans, qui ne sont ni des actes ni des états, et dont aucune

(1) P. ex. ESPINAS (*Descartes et la morale*, t. II, p. 122) parle de la « négation absolue des phénomènes psychiques inconscients ». J. WAHL affirme : « Il n'y a pas d'inconscient » (*Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de D.*, p. 6). Cf. J. MARITAIN : « L'âme n'étant que conscience, tout l'inconscient sera désormais purement corporel, un psychisme inconscient sera une contradiction dans les termes » (*Descartes, Cahiers de la Quinzaine*, p. 27). Et ALAIN, à propos même de la machine animale, dit qu'elle exclut tout « ce que l'esprit paresseux rassemble sous le nom d'inconscient » (*Idées*, p. 148).

(2) Loin de rendre ces faits « opaques comme des choses » (MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 457), le terme de *facta* marque le produit d'une activité de la pensée.

métaphore empruntée au monde des corps ne traduirait le caractère dynamique et insaisissable à la fois, inachevé et cependant positif, comme l'évoque la notion de *puissance*. La pensée actuelle semble jaillir d'un complexe infiniment plus riche : donner à cet ensemble le nom d'âme ou d'esprit, ce n'est pas en faire une « chose » analogue aux corps, c'est affirmer la spécificité du principe même de la connaissance, son irréductibilité à tout effet issu du monde matériel. Ce point de départ de tout spiritualisme est ce qu'exprime le système de Descartes par la distinction *réelle* entre la *res cogitans* et la *res extensa*, qui pousse le dualisme jusqu'à opposer en tous leurs modes ces deux ordres de réalités.

Mais si l'inconscient est parfois accusé d'être une survivance du « mythe de la nature double de l'homme (1) », une conséquence du réalisme spiritualiste (2), comment le problème pourrait-il donc rester étranger au cartésianisme? L'affirmation fondamentale selon laquelle rien ne se passe en nous dont nous ne puissions avoir conscience saperait-elle la notion même d'une inconscience psychologique, tandis que sur le plan physiologique, l'explication de tous les phénomènes vitaux par des causes mécaniques, établissant une coupure absolue entre le psychique et le matériel sans aucun rapport avec le conscient, rendrait vaine celle d'inconscient biologique? Ou bien le cartésianisme laisse-t-il dans le domaine proprement spirituel quelque place aux phénomènes obscurs, qui exigent un effort pour accéder à partir du confus, à la connaissance claire et distincte de soi?

*
* *

Car le Γνωθι σεαυτόν ne serait pas un précepte si l'homme s'appréhendait totalement dans la pure transparence à soi-même. La connaissance de soi surgit de l'inconnaissance (3) et doit lutter contre les illusions nées de la méconnaissance. Or, le cartésianisme, à partir de la prise de conscience du *Cogito*, vise en particulier la connaissance de soi, souvent évoquée par

(1) G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, p. 19.

(2) *Ibid.*, c. 4, p. 168-171.

(3) Ce terme est proposé par Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, pour marquer une ignorance qui laisse des profondeurs inabordables.

Descartes, et plus encore par ses disciples (1). Sans doute dans leurs traités, cette formule, qui avait pour Socrate une fonction surtout éthique, tend à établir une science objective, embrassant l'étude des mécanismes corporels et celle des passions qui y sont étroitement assujetties. Cependant, chez Descartes lui-même, des notations de détail révèlent un sens très fin de l'analyse intérieure pour éclairer les marges de la conscience. Et parmi ses successeurs, de véritables « moralistes » se complairont à creuser les replis du cœur humain. Car si avec le cartésianisme, la notion de « conscience » acquiert peu à peu sa signification psychologique, l'aspect éthique y reste souvent lié. « Il faut se connaître soi-même, dira Pascal (2) : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert au moins à régler sa vie. » Les cartésiens diraient plutôt que cela sert à la fois à déterminer la vraie nature de l'homme, en ses fonctions proprement psychologiques comme en ses ressorts biologiques, et à lui permettre de diriger ses actions à partir de cette double connaissance.

C'est là une partie d'un plus vaste concert, qui a de multiples résonances dans tout le XVII^e siècle. Certes il s'agira de discerner quelle note particulière y apporte la pensée de Descartes. Mais il ne faudrait pas, au départ, ignorer dans quel ensemble s'insère son étude.

En effet, après l'épanouissement de la Renaissance, où l'homme enivré par l'afflux d'une sève nouvelle en toute la nature, s'était jeté ébloui à la conquête d'un univers brusquement élargi, le déchirement parallèle de la Réforme avait suscité une exigence de recueillement intérieur. Comment l'homme trouve-t-il son équilibre entre le monde et Dieu? Après l'âge médiéval de la théologie, et la tentation de se perdre dans la cosmologie, l'esprit humain était prêt à se ressaisir lui-même, en une « psychologie » empirique aussi bien que rationnelle.

L'unité de l'Eglise, de la science scolastique et de la société même se trouvant ébranlée, l'indépendance du *moi* éclate soudain, dans le libre examen des protestants comme dans l'affirmation de la conscience chez Montaigne ou le succès du néo-

(1) Cf. ch. I, note 1, et ch. III : non seulement beaucoup d'ouvrages cartésiens insistent sur le γινῶθι σεαυτόν (p. ex. CALLY, *Anthropologia*, p. 2, 3, 11., GEULINX, *Ethica*, cf. ch. III, p. 146, n. 4), mais plusieurs s'intitulent : *De la connaissance de Dieu et de soi-même* (BOSSUET, Posthume, 1722); *De la connaissance de soi-même* (FR. LAMY, 1694); *L'Art de se connaître soi-même* (J. ABBADIE, 1692).

(2) *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 66.

stoïcisme (1). La contre-Réforme, modelée sur l'erreur pour la mieux combattre, en est également marquée : l'amour-propre est dénoncé comme la racine de tout péché, mais comment le vaincre sinon en le traquant jusque dans ses plus secrets repaires ? La pratique quotidienne de l'examen de conscience, l'habitude croissante chez les mondains eux-mêmes d'exposer régulièrement l'état de leur âme aux regards vigilants d'un directeur, donnent peut-être au xvii^e siècle son goût très vif des subtilités de l'analyse intérieure, souvent colorée de quelque reflet théologique. Le théâtre illustre tantôt la puissance de la liberté moliniste, tantôt la misère janséniste de l'homme asservi à la passion. Dans les salons des précieuses, on disserte de l'amour avec les raffinements de saint François de Sales traitant de la dévotion, ou l'on pourchasse la vanité aussi vigoureusement que les prédicateurs qui découvrent partout la concupiscence.

Or, tous ces efforts convergents pour accéder à une meilleure connaissance de soi manifestent d'abord la difficulté de l'entreprise. « Je fonds et échappe à moi », dit Montaigne (2), qui cherche à « pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes (3) ». Curieux des phénomènes qui se passent « aux bords de l'âme (4) », il observe la perte et la reprise de la conscience aux frontières du sommeil (5) ou de l'évanouissement (6). Il découvre ainsi « des parties secrètes... et indivinables, signamment en la nature des hommes; des conditions muettes, sans montre, inconnues parfois du possesseur même, qui se produisent et éveillent par des occasions surprenantes (7) ». Par-delà les marges subconscientes de la vie psychique, Montaigne parvient donc à déceler le jeu inconscient des mobiles (8).

Et tout le xvii^e siècle en hérite, médite les *Essais* et les

(1) Cf. L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*; BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*; P. MESNARD, *Du Vair et le néo-stoïcisme*, Revue d'histoire de la philosophie, 1928.

(2) *Essais*, éd. Villey, III, c. 2, p. 27 (cité par BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, p. 14, ainsi que les autres textes ci-dessous. Nous adoptons partout l'orthographe moderne).

(3) *Ibid.*, II, c. 6, p. 65.

(4) *Ibid.*, p. 61.

(5) *Ibid.*, III, c. 13, p. 445.

(6) *Ibid.*, II, c. 6, p. 59.

(7) *Ibid.*, III, c. 2, p. 39.

(8) *Ibid.*, II, c. 14, p. 380. Brunschvicg dit à ce propos : « Sa clairvoyance le met en garde contre la tentation dogmatique d'ériger l'inconscient en une sorte de substance transcendante au cours de nos tendances naturelles » ; mais « l'activité de réflexion atteste l'existence d'une dimension de conscience qui ne se laisse pas réduire à la surface directement observable » (*op. cit.*, p. 14 et 15).

réédite. Il introduit seulement au sein de la fantaisie papillonne qui voltigeait de l'anecdote à la citation érudite, les divisions rigoureuses de Charron (1) qui ordonne la poursuite de la sagesse à partir de « la connaissance de soi et de l'humaine condition (2) ». L'esquisse individuelle du moi en ses singularités s'efface alors devant un tableau d'ensemble. Mais l'introspection reste la méthode privilégiée pour saisir la complexité d'une pensée toujours « proche à soi-même (3) » : « Regarde dedans toi..., ramasse-toi..., examine-toi, épie-toi » (4). Chacun doit entreprendre « une sérieuse et attentive examination non seulement de ses paroles et actions, mais de ses pensées les plus secrètes (leur naissance, progrès, durée, répartition), de tout ce qui se remue en soi, jusques aux songes de nuit, en s'épiant de près, en se tâtant souvent et à toute heure, pressant et pinçant jusques au vif(5) ». Ainsi il éclaire tous les « coins, recoins, détours, cachots et secrets (6) » de cet esprit humain qui apparaît comme « un fond d'obscurité..., un labyrinthe, un abîme confus et bien entortillé (7) » : il discerne les illusions par lesquelles on se déguise à soi-même (8), et dénonce la folle amour de soi, née d'inadvertance et de méconnaissance (9). A telle école, les précieuses devaient bien s'aviser des terres inconnues où nous entraîne la logique des sentiments(10), expliquer la mélancolie amoureuse par le refoulement de désirs ignorés du soupirant lui-même (11), et unir en leurs héroïnes l'idéal d'une

(1) Selon Pascal (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 62), ces divisions « attristent et ennuient ». Cependant son succès était grand, et selon J. SIRVEN (*Les Années d'apprentissage de Descartes*, p. 260-272; cf. p. 307), Descartes aurait puisé dans Charron plutôt que dans Montaigne.

(2) *De la sagesse*, titre du l. I.

(3) Ch. I, éd. de 1836, p. 1.

(4) *Ibid.*, p. 2.

(5) *Ibid.*, p. 7.

(6) *Ibid.*, p. 7-8.

(7) *Ibid.*, c. 15, p. 64.

(8) En particulier dans ce texte qui, avec bien d'autres à l'époque (cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. IV, n. 1), est à rapprocher du début du *Discours de la méthode* : « L'on dit bien vrai que le plus beau et plus heureux partage que Dieu ait fait est du jugement; car chacun se contente du sien et en pense avoir assez. Or cette maladie vient de la méconnaissance de soi : nous ne sentons jamais assez au vrai la faiblesse de notre esprit : ainsi la plus grande maladie de l'esprit c'est l'ignorance... de soi-même » (c. 15, p. 77).

(9) *Ibid.*, c. 38, p. 144.

(10) Cf. P. BÉNICHOU, *La Idea de inconsciente en el Clasicismo francés* (*Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía..., Buenos-Aires, 1943, p. 9-33), qui cite le *Grand Cyrus*, t. II, 3, p. 1168 : « C'est un effet ordinaire de l'amour de faire que ceux qui sont amoureux se servent de toutes sortes de prétextes pour s'approcher de ce qu'ils aiment, sans savoir eux-mêmes qu'ils n'y vont pas pour ce qu'ils y pensent aller. »

(11) *Ibid.*, II, p. 160 (d'après BÉNICHOU, *art. cit.*, p. 12) : « Son cœur formait des désirs malgré lui, qu'il ne connaissait pas lui-même, de sorte que

parfaite lucidité intérieure avec l'aveu de « je ne sais quel aveuglement (1) ».

A ces subtilités font écho celles des directeurs de conscience qui démasquent une « fourmilière d'inclinations (2) » et cherchent la source « occulte et secrète » d'une sympathie ou d'une aversion « insensible » qui « ne procède d'aucune connaissance (3) ». En outre, les théologiens prolongent le retentissement du *Nosce tei psum* en y découvrant la correspondance de l'âme avec Dieu (4), demeurée « cachée et comme dormante au fond de la nature (5) ». Ainsi, saint François de Sales précise comment l'amour divin s'éveille « en nous sans nous » : « petit à petit, par des progrès qui insensiblement se rendent sensibles, il va déployant sa clarté sur une âme (6) ». Le recueillement intérieur permet donc de percevoir les amorces subconscientes des actes de charité. Cependant l'inconscience latente est, dans cette perspective, plus qu'une hypothèse parce que, selon la tradition biblique, « Dieu seul est celui qui par son infinie science, voit, sonde et pénètre tous les tours et contours de nos esprits (7) ». Et par opposition à la tendance trop confiante en « la culture de soi par l'introspection (8) », les limites en sont marquées par la complexité même de l'âme. Car « si nos esprits voulaient faire retour sur eux-mêmes, par les réfléchissements et replis de leurs actions, ils entreraient en des labyrinthes desquels ils perdraient

sans savoir précisément ce qui manquait à son bonheur, il devint fort mélancolique. »

(1) *Ibid.*, II, p. 52 : « Ce n'est pas qu'elle ne s'observât avec soin; mais après tout, l'amour porte je ne sais quel aveuglement dans l'esprit des personnes les plus éclairées, qui les empêche de pouvoir connaître les autres et de se connaître elles-mêmes » (cité, *ibid.*, p. 12). On pourrait ajouter à ces citations l'exemple de Cléobuline, dont on aime à voir la passion « parce qu'elle ne la connaît pas » (PASCAL, *Pensées*, Br., n° 13 : Brunschvicg cite à ce propos d'après Havet, un autre passage du *Grand Cyrus* de M^{lle} DE SCUDÉRY : « Elle l'aimait sans penser l'aimer, et elle fut si longtemps dans cette erreur que cette affection ne fut plus en état d'être surmontée lorsqu'elle s'en aperçut »).

(2) Saint François DE SALES, *Œuvres*, éd. d'Annecy, 1894, t. V, p. 48.

(3) Saint François DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. 11, éd. d'Annecy, 1894, t. I, p. 62-63.

(4) Cf. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2^e série, 1932, c. 1 : « La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien »; ce courant qui va de la Bible à Pascal (qui écrit en réalité le *Socrate chrétien* dont Balzac ne donne que le titre, son ouvrage abordant divers problèmes religieux, mais non la connaissance de soi) se discerne à travers tout le moyen âge, et en particulier chez saint Bernard, qui doit beaucoup à saint Augustin.

(5) François DE SALES, *Amour de Dieu*, l. I, c. 16, éd. cit., I, p. 79.

(6) *Ibid.*, l. II, c. 13, I, p. 129, 130, 132.

(7) *Ibid.*, l. VI, c. 1, I, p. 302.

(8) Cette formule de l'abbé VINCENT (*François de Sales, directeur d'âmes et éducateur de la volonté*, p. 109) est vivement critiquée par l'abbé BREMOND (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VII, c. 1, note, p. 23-24).

sans doute l'issue; et ce serait une attention insupportable de penser quelles sont nos pensées, considérer nos considérations, voir toutes nos vues spirituelles, discerner que nous discernons, nous ressouvenir que nous nous ressouvenons, ce seraient des entortillements dont nous ne nous pourrions défaire (1) ». Mieux vaut donc pour l'âme ne pas se regarder, et se perdre en Dieu, en maintenant ses puissances comme endormies dans une quiétude telle « qu'il lui semble que son attention ne soit presque pas attention (2) » : elle entre ainsi dans la voie mystique, et le directeur de M^{me} de Chantal, évoquant l'adhérence à Dieu « en la cime et suprême pointe de l'esprit (3) » parle d'un sentiment qui n'est pas « sensible (4) ». Mais entre « l'influence secrète » de la grâce que nous ne pouvons apercevoir (5) et le repliement sur soi de la conscience réflexive (6), il y a place pour une subconscience immédiate et fugitive qui ressent « presque imperceptiblement » le « lent et faible mouvement » de la fidélité à Dieu (7). Car, sans le renouvellement des actes, le pli acquis peut subsister inconsciemment lors même que la charité serait assoupie (8). Cependant « le divin amour, tandis que nous sommes en ce monde, est un mouvement, ou du moins une habitude active et tendante au mouvement; lors même qu'il est parvenu à la simple union, il ne laisse pas d'agir, quoiqu'imperceptiblement, pour l'accroître et perfectionner de plus en plus (9) ».

(1) *Amour de Dieu*, l. VI, c. 1, éd. cit., I, p. 302-303.

(2) *Ibid.*, c. 8, I, p. 330.

(3) *Ibid.*, l. VII, c. 1, t. II, p. 10; cf. l. XII, c. 1, *ibid.*, p. 319; l. I, c. 12, I, p. 67-68, etc. Sainte Jeanne de Chantal écrit de même : « Dieu m'a fait goûter, mais presque imperceptiblement, une petite lumière en la très haute suprême pointe de mon esprit » (*Œuvres*, Paris, 1876, II, p. 337-338, cité par BREMOND, t. VII, c. 2, p. 84).

(4) *Amour de Dieu*, l. VII, c. 1, t. II, p. 10 : « Je n'entends pas parler du sentiment sensible, mais de celui qui réside en la cime... de l'esprit. »

(5) *Ibid.*, c. 2, II, p. 11-12.

(6) Cf. le texte de la note 1. Au contraire dans le repos en Dieu « la volonté n'aperçoit point cette aise et le contentement qu'elle reçoit, jouissant insensiblement d'icelui; d'autant qu'elle ne pense pas à soi, mais à celui la présence duquel lui donne ce plaisir, comme il arrive maintes fois que surpris d'un léger sommeil, nous entr'oyons seulement ce que nos amis disent autour de nous, ou ressentons les caresses qu'il nous font, presque imperceptiblement, sans sentir que nous sentons » : le subconscient est ici admirablement analysé.

(7) *Lettres* de saint François DE SALES, *Œuvres*, éd. cit., t. XI (l. VI, c. 1, I, p. 331), p. 183, commenté par BREMOND, *op. cit.*, t. VII, p. 98-99, comme identifiant ici « je sens » et « je veux ». Mais il ne distingue pas le sentiment-affectivité (seul ici rejeté) et le sentiment-conscience (qui subsiste subconscient).

(8) *Amour de Dieu*, l. IV, c. 3, où saint François étudie la charité-habitude (I, p. 222) et c. 9, sur l'insuffisance de cette simple inclination (I, p. 245 : c'est une « vie mourante »).

(9) *Ibid.*, l. VII, c. 1, p. II, p. 8-9.

Ainsi, tout en condamnant la complaisance excessive des analyses qui s'attachent au moi pour éclairer ses profondeurs, saint François de Sales, dont l'influence n'a pas été moins grande que celle de Charron sur tout le xvii^e siècle (1), aboutit à distinguer les dispositions inaccessibles et les mouvements intérieurs à peine perçus, au sein même de ce qui semble presque indiscernable.

*
* *

Si l'époque de Descartes insiste à ce point sur les obscurités de la connaissance de soi (2), quelle en peut donc être l'interprétation philosophique?

Le vocabulaire même des derniers textes cités se réfère à la distinction scolastique entre les actes et les *habitus*. Pareillement Charron expliquait par la thèse aristotélicienne de l'intellect d'abord dirigé vers les objets extérieurs, le fait qu'il ne s'entend point soi-même, « ou bien sombrement, indirectement, et par réflexion de la connaissance des choses à soi-même, par laquelle il sent et connaît qu'il entend, et a puissance et faculté d'entendre : c'est la manière que les esprits se connaissent eux-mêmes (3) ». Juste Lipse commentant le *Nosce te ipsum*, se demande comment saisir l'esprit, caché et sous-jacent aux sensations : comme l'œil ne peut se voir que dans un miroir, ainsi l'esprit se connaîtra lui-même *quodam reflexu* (4). Ces auteurs, sans être spécialistes de philosophie, s'en rapportent donc à la théorie précisée par saint Thomas, à partir d'une réflexion sur Aristote, et toujours enseignée dans les écoles, comme le montrent les manuels et commentaires dont Descartes a pu se servir au Collège de La Flèche (5).

(1) M^{lle} C. SERRURIER (*Neophilologus*, III, Groningue-La Haye, 1918, p. 89-99) rapprochant certains textes de Corneille et Descartes (dans les *Passions*) avec la psychologie de la volonté, des passions, la dualité de l'amour, etc., chez saint François de Sales, rappelle le prodigieux succès du *Traité de l'amour de Dieu* (6 édit. entre 1616, date de la 1^{re}, et 1620) et suppose que Descartes n'a pu l'ignorer.

(2) De même le retour réflexif des esprits sur eux-mêmes est très nettement marqué : cf. p. 8, n. 1 et 6.

(3) *Sagesse*, l. I, début du ch. 16 dans la 1^e éd. (cité éd. de 1846, p. 714).

(4) J. LIPSE, *Physiologiae stoïcorum*, l. III, dissert. 3, 2^e éd., Anvers, 1610, in-4^o, p. 149.

(5) Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. I. Mais tandis que sur l'individuation, les thèses enseignées s'écartaient de saint Thomas, sur la réflexion de l'esprit sur lui-même et les *habitus*, l'ensemble étant concordant, il n'est pas nécessaire d'examiner les différents cours et commentaires. Les questions sur l'âme étaient étudiées en troisième année, à partir du *De anima*.

Cette thèse ayant donné lieu à maintes études (1), il suffit de la rappeler brièvement. Seuls les purs esprits ont l'intuition directe de leur nature immatérielle. L'âme humaine doit dégager par abstraction les intelligibles du sensible et, ne tombant pas elle-même sous le sens, elle ne se connaît que par le détour de ses actes : *Prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit* (2). Il s'agit d'abord d'une perception expérimentale de son existence, et bien qu'elle naisse à l'occasion d'actes de connaissance, sensible ou intellectuelle, dirigés vers les objets, on peut parler de conscience (3). Aussi saint Thomas évoque-t-il à ce propos la thèse augustinienne de la connaissance de l'âme *per seipsam*, en tant qu'elle est limitée à la perception *quod est* (4). C'est dans une pareille expérience intérieure que nous éprouvons le fait de la liberté (5) et même l'appartenance de l'acte intellectuel à un sujet personnel (6). Mais ce ne sont là que des « indices » empiriques, qui n'ont pas

(1) Outre les ouvrages généraux de SERTILLANGES (*S. Thomas d'Aquin*), ROUSSELOT (*L'Intellectualisme de S. Th.*), GILSON (*Le Thomisme*), etc., qui traitent du problème à l'occasion, il faut surtout mentionner les articles du P. GARDEIL : *La Perception expérimentale de l'âme par elle-même, d'après S. Th.* (Mélanges thomistes, t. 3, p. 219 sq.) (cf. du même : *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*) et du P. ROMÉYER, *S. Th. et notre connaissance de l'esprit humain* (Archives de philosophie, t. VI, 2, 1928) et : *Notre science de l'esprit humain d'après S. Th.* (*ibid.*, t. I, 1923) et l'étude du P. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, (*ibid.*, t. XVI, 2, 1946). Cf. aussi de J. WÉBERT, *Reflexio, Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Th.* (Mélanges Mandonnet, t. I, p. 285-325) et les notes du volume sur la *Pensée humaine* (Somme théol., I, q. 84-89, éd. de la R. des jeunes, 1930).

(2) SAINT THOMAS, *De veritate*, X, a. 8, in c., cité par ROMÉYER, *S. Th. et notre connaissance*. L'ensemble de cette thèse est ainsi résumé par le petit manuel d'Eustache de saint Paul, que Descartes a connu (cf. A. T., III, 196) : « l'esprit ne se saisit pas lui-même par sa propre essence, ni par une « espèce » immatérielle de lui-même, mais par l'intermédiaire d'espèces intellectuelles, qu'il abstrait des sens, et ceci grâce à un acte réflexif et l'intervention du « discours » par lequel il parvient de la perception des autres choses à la connaissance de soi » (*Summa philosophica*, 3^e p., tr. 4 (de l'âme raisonnable), 2^e disput., q. 5, t. II, p. 426, traduction).

(3) B. ROMÉYER, *art. cit.*, 2^e p., c. 3, p. 64, traduit ainsi C. Gent., III, 46 : *Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse* : « en prenant conscience de son agir, il prend conscience de son être ».

(4) S. c. Gent., *ibid.* : *Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est*. Mais dans la *S. theol.*, I, q. 87, a. 1. Saint Thomas cite le même texte d'AUGUSTIN (*Trin.*, IX, 3) comme une difficulté (1^{ma}), et lui oppose l'affirmation d'ARISTOTE (*De an.*, III, 4) que l'âme se connaît comme elle connaît les autres choses : il n'y a donc aucun privilège pour la connaissance de sa nature.

(5) *S. theol.*, I, q. 84, a. 1; *De verit.*, q. 24, a. 1.

(6) *S. theol.*, I, q. 76, a. 1 : *Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit*. Cf. *De an.*, III, lect. 7, § 690, etc. Sur cette opposition à l'averroïsme, cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. I, p. 19.

valeur d'argument (1). C'est pourquoi, quand saint Thomas cite le mot d'Aristote : « Nous sentons que nous sentons et nous connaissons que nous connaissons, et parce que nous sentons cela nous connaissons que nous sommes (2) », il n'y faut voir aucune amorce du *Cogito*. Car c'est là une remarque précritique de l'expérience commune, d'où l'on ne saurait tirer ni le fondement de toute certitude métaphysique, ni la moindre précision sur l'essence de l'âme : seul un raisonnement sur les caractères universels de l'acte intellectuel peut s'élever par réflexion (3) jusqu'à sa nature spirituelle (4). Le premier reploiement par lequel « nous connaissons que nous connaissons (5) » pose déjà l'acte comme un objet, et cet acte d'objectivation pouvant être à son tour l'objet d'un nouvel acte, la série peut se poursuivre à l'infini (6). Car « rien n'empêche qu'une série d'actes psychologiques soit infinie en puissance, pourvu qu'on n'admette pas un nombre infini actuel (7) ». C'est là une caractéristique des facultés spirituelles. Mais pour la déterminer comme telle, il faut une intention seconde qui comprenne à la fois qu'elle comprend et le mode sous lequel elle comprend (8).

Ainsi la conscience de soi est doublement réflexive : au retour sur ses propres actes pour appréhender l'existence concrète d'une âme particulière, se superpose encore la réflexion scientifique, qui en dégage les caractères universalisables. Cependant l'âme possède en soi de quoi se saisir comme principe de ses actes : la connaissance réflexive de soi présuppose une « connaissance habituelle » : telle est la présence de l'âme à elle-même,

(1) *De ver.*, q. 24, a. 1, présente les données de la conscience comme des *manifesta indicia*, et il faut toute une démonstration pour établir que la liberté doit exister chez l'homme en tant qu'être raisonnable : c'est seulement avec les cartésiens que « l'argument de conscience » sera considéré comme suffisant (cf. ch. II, p. 137).

(2) *Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170 a, 29-33 (cf. S. Th. : in IX *Eth.* cet. II, cité aussi dans *de Ver.*, X, 8, in c.). Selon WÉBERT (*art. cit.*, p. 318), c'est une « remarque de psychologie courante ».

(3) Cf. l'*art. cité* de J. WÉBERT, p. 315 : il s'agit ici de la réflexion comme « considération abstraite de ce qui concerne l'acte intellectuel ».

(4) C'est alors la « science de l'esprit humain » (cf. l'*art.* de B. ROMÉYER).

(5) C'est ici un autre sens de la réflexion, qui est alors « non seulement d'ordre intellectuel, mais encore d'ordre affectif » (WÉBERT, *art. cit.*, p. 310). On peut même se demander si ce reploiement ne commence pas dès le sens : cf. p. 12, n. 4.

(6) Saint THOMAS, *I Sent.*, d. 17, a. 5, ad 2^m et *S. theol.*, I, q. 28, a. 4, ad 2^m : *Alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicatur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae.*

(7) *I Sent.*, d. 17, a. 5, ad 4^m, trad. WÉBERT, *art. cit.*, p. 312. Saint Thomas s'appuie ici sur Avicenne. Ceci sera très discuté chez les cartésiens (cf. ch. II).

(8) *De potent. (Qu. disput.)*, q. 7, a. 9; cf. WÉBERT, *art. cit.*, p. 296 et 313.

condition d'une familiarité qui s'explicitera par le sentiment concret d'existence dès qu'elle entrera en activité. Mais auparavant ce n'est qu'une potentialité, qui indique déjà « une aptitude positive, ... une certaine tension vers l'acte (1) ». Or, cette réalité mentale reste à l'état de disposition inconsciente ou « préconsciente (2) », tant qu'elle n'est pas actualisée. C'est un phénomène comparable à l'inconscience où est plongée l'âme du nouveau-né avant l'éveil de la conscience organique (3). En effet, la complexité des fonctions de l'âme dans la philosophie issue d'Aristote établit une certaine continuité entre l'inconscience biologique et la vie de l'esprit. La première n'est pas le simple effet de processus corporels, puisque ceux-ci, pour s'exercer, doivent être « informés » par l'âme; et c'est seulement avec la fonction sensitive que surgit une conscience embryonnaire : quand « nous sentons que nous sentons », le sens « commence à revenir sur son essence (4) ». « Mais ce retour est incomplet (5) », car il ne saurait se poser pour lui-même sans un acte intellectuel de réflexion. Ainsi, la prise de conscience étant au terme et non à la source du psychisme, l'inconscience apparaît bien plus comme sa préparation que comme sa négation.

C'est pourquoi les *habitus*, loin d'être le résultat d'un mécanisme, ne sont jamais proprement corporels (6), ni nécessairement acquis par la répétition des actes. La notion, très riche chez saint Thomas, s'applique déjà à certaines facultés sensibles de la connaissance comme la mémoire et l'imagination (7). Cependant elle concerne surtout la partie purement spirituelle de l'âme, sous son double aspect d'intelligence et de volonté. Avant même la persistance d'un potentiel acquis,

(1) J. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, p. 33-34, sur les *habitus*.

(2) *Ibid.*, p. 31-32 : « Une connaissance habituelle au sens strict (et donc inconsciente), identique à la présence ontologique de l'esprit à soi-même. » Cf. ROMEYER, *S. Th.*, etc., 2^e p., c. 1, p. 52-53 : c'est une disposition innée et permanente, préconsciente.

(3) ROMEYER, *ibid.*, 1^{re} p., c. 1, p. 6.

(4) *De ver.*, q. 1, a. 9, trad. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 17. Cependant si une puissance corporelle ne peut se réfléchir sur son acte, il y a là pour le thomisme une difficulté : « légère incohérence doctrinale » (WÉBERT, *art. cit.*, p. 322), ou plutôt « la naïveté de l'expérience a vaincu ici la systématisation » (FINANCE, *op. cit.*, p. 18).

(5) *De ver.*, q. 10, a. 9; FINANCE, *op. cit.*, p. 17.

(6) *S. theol.*, I, q. 50, a. 3, sol. 2 : aussi le dressage animal n'est-il pas proprement *habitus*. Mais les scolastiques distinguent de cette notion qui répond à l'ἐξήτης d'Aristote, certaines aptitudes corporelles que désigne alors le terme d'*habitus*.

(7) *S. theol.*, I, q. 50, a. 3, sol. 3.

constitué par la somme de nos connaissances lorsque nous n'y pensons pas, « l'intelligence humaine apparaît naturellement pourvue de dispositions fonctionnelles qui l'habilitent à juger » selon les premiers principes (1) : l'*habitus naturalis principiorum* n'implique aucune inhérence réelle des principes dans l'esprit, préalablement à leur découverte par l'expérience, mais seulement « l'orientation active de l'intelligence vers l'être, et la correspondance essentielle de ses conditions d'exercice avec les conditions d'existence de son objet (2) ». Dans l'ordre du vouloir, les *habitus* jouent un rôle plus important encore : car ce sont ces inclinations foncières qui constituent le vice ou la vertu (3). Au potentiel acquis et consolidé par l'exercice des actes, se superposent, selon les théologiens, certaines dispositions directement infuses par Dieu en l'âme : grâce habituelle sanctifiante, vertus théologales et dons de l'Esprit Saint (4). Les profondeurs de l'âme sont ainsi le siège d'opérations mystérieuses de la Divinité, qui agit « en nous sans nous (5) » : cependant, comme nous y coopérons par notre consentement (6), il s'agit là de mouvements intérieurs dont on peut bien dire qu'ils sont nôtres.

En s'élargissant ainsi, le domaine de l'inconscient n'échappet-il pas à toute vérification positive? Sans doute la conscience est impuissante à nous assurer de notre justification (7). Cependant, les effets des opérations divines, perceptibles dans l'expérience intérieure, ont encore valeur d'indices; et l'analyse des sentiments et du comportement peut nous éclairer sur nous-mêmes. Mais c'est toujours par une réflexion seconde, pour laquelle un observateur extérieur est souvent plus habilité que nous (8). Seuls les mystiques ont une certaine expérience directe qui exclut tout retour sur eux-mêmes (9).

(1) *Ibid.*, q. 50, a. 4; et J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 28.

(2) *Ibid.*, p. 29.

(3) *S. theol.*, Ia IIæ, q. 55-60 et 71-89.

(4) Sur les distinctions de la théologie thomiste entre ces divers ordres de réalités surnaturelles, cf. GARDEIL, *La Structure de l'âme*, 2^e et 4^e p., t. I, p. 361-368 et t. II, p. 152-161, et les notes correspondantes de la *Somme*, éd. R. des jeunes : La grâce, la charité, les dons du Saint-Esprit...

(5) Cf. saint François DE SALES, cité p. 7, n. 6.

(6) C'est ce trait qui fera difficulté si tous nos actes doivent être conscients : cf. ch. III, p. 212.

(7) Les théologiens citent sans cesse le mot de l'*Ecclesiaste* : « Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine » (IX, 1) et saint Paul : « Encore que ma conscience ne me reproche rien, je ne me crois pas justifié pour autant » (*I Cor.*, IV, 4).

(8) *S. theol.*, Ia IIæ, q. 112, a. 5; *De ver.*, q. 10, a. 10; *IV Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 3 et dist. 21, q. 2, a. 2.

(9) Cf. GARDEIL, *La Structure de l'âme*, 4^e p., q. 5.

Or, ce vaste tableau systématisé par saint Thomas en fonction du couple aristotélicien : puissance et acte, et de la nécessité pour l'âme humaine, d'abord engagée dans la potentialité, de se connaître peu à peu et par un détour réflexif, reste à l'arrière-plan des descriptions les plus subtiles de l'expérience intérieure, comme celles dont on a pu noter quelques traits chez saint François de Sales. Et chez plusieurs successeurs de Descartes, la nouvelle philosophie ne fera que rencontrer cette tradition théologique très ancienne. Comment celle-ci pourra-t-elle s'accommoder d'une interprétation différente des degrés de la conscience? C'est une des incidences du problème : pour le mieux préciser, il convient donc de se demander si ces cartésiens n'ont pas été aidés par un autre courant philosophique, antérieur à Descartes, qui lui-même aurait pu en être tributaire.

*
* *

Car si la distinction scolastique des actes et des *habitus* passe, à travers Descartes, jusqu'à certains de ses disciples, la saisie primitive des actes y est posée de façon bien différente : la conscience immédiate en est un élément caractéristique, et l'âme a l'intuition directe de sa nature spirituelle. La réflexion nécessaire à la prise de conscience, loin d'impliquer une intention seconde, s'effectue dans un simple approfondissement : l'attention, dépouillant les obstacles sensibles, fait surgir en toute clarté l'esprit toujours présent à lui-même.

Tenir la connaissance sensible pour un empêchement et non pour une condition préalable à toute saisie de l'esprit, c'est le propre de la tradition platonicienne. Sans doute l'image de la « réflexion », empruntée à l'exemple du miroir en lequel l'œil doit se regarder pour se voir lui-même, remonte à Platon : mais ceci n'exige aucun recours à un objet différent, tel que le miroir matériel par rapport à l'œil. Car c'est dans la pupille d'un autre œil que celui-ci pourra contempler son image : « De même, l'âme, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une âme, et dans cette âme la partie où réside la fonction propre de l'âme, l'intelligence (1). » Et saint Augustin achèvera de dépouiller la métaphore de ce qu'elle avait d'imparfait : la vision par l'œil corporel symbolise mal la connais-

(1) *Alcibiade*, I, 133 b, traduction Croiset, éd. Budé, p. 109. Cf. 132 d-133 b et 133 c.

sance de l'esprit incorporel, et c'est en vertu de sa spiritualité que l'âme se connaît elle-même (1). Or, c'est précisément ce que reprend Descartes, lorsqu'il rejette, en réponse à l'empirisme de Gassendi, la même comparaison insuffisante, puisque la sensation déjà implique une activité de l'esprit, qui seul perçoit, à proprement parler, et l'œil, et le miroir, et lui-même (2). La continuité du courant semble ici très probable : mais une inspiration originelle analogue aurait-elle pu permettre à Descartes de le rejoindre jusque dans certains détails caractéristiques, sans que l'influence historique ait été directe?

La question a été débattue à propos du *cogito*, que l'on trouve chez saint Augustin, non comme un mot écrit « à l'aventure (3) », mais déjà comme l'issue du doute et le point d'appui pour s'élever jusqu'à Dieu, par la saisie de l'âme faite à son image (4). On sait que les contemporains de Descartes lui ont fait part de quelques rapprochements possibles avec les écrits du saint : tout en se disant « bien aise d'avoir rencontré avec un si grand personnage (5) » et d'avoir pour

(1) *De Trinitate*, l. IX, c. 3, § 3, P. L., t. 42 (= t. 8 de S. Aug.), col. 963 : *Neque enim ut oculus corporis videt alios oculos, et se non videt; ita mens... et semet ipsam per se ipsam novit, quia est incorporea*. Cf. l. X, c. 3, § 5, c. 975 : *Nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi, ut mens tanquam in speculo se noverit*; rappelé l. XIV, c. 6, § 8, c. 1041.

(2) 5^e réponses, A. T., VII, 367 : *...exemplo... oculi qui in se ipso non videt, sed in speculo* (cf. *ibid.*, 292) *...facile est respondere, non esse oculum qui speculum videt magis quam seipsum, sed mentem quae sola, et speculum, et oculum, et seipsam quoque agnoscit*.

(3) PASCAL, *De l'esprit géométrique*, Œuvres, éd. Brunshvicg, Boutroux, Gazier, t. IX, p. 285.

(4) Les principaux textes posent la certitude de notre propre existence (*De vita beata*, c. 2, § 7, P. L., t. 32, c. 963 : *Scisne... te vivere? — Scio*), à partir de la pensée (*Soliloques*, l. II, c. 1, § 1, t. 32, c. 885 : *Cogitare te scis? — Scio. — Ergo verum est cogitare te*), excluant toute possibilité de tromperie (*De lib. arb.*, l. II, c. 3, § 7, t. 32, c. 1243 : *si non esses, falli omnino non posses*. Cf. *De civ. Dei*, l. XI, c. 26, t. 41, c. 340 : *si enim fallor, surr, et Enchiridion*, c. 20, § 7, t. 40, c. 243; *De duabus animabus*, c. 10, § 13, t. 42, c. 104), parce qu'elle est saisie au sein même du doute (*De vera relig.*, c. 39, § 73, t. 34, c. 154 : *cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites...*); traits rassemblés dans le *De Trinitate*, l. X, c. 10, t. 42, c. 981 : *Si dubitet, vivit... si dubitet, cogitat, si dubitet, scit se nescire..., quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet...*, et l. XV, c. 12, *ibid.*, c. 1074, qui rappelle en particulier l'argument du rêve généralisé par les académiciens, et conclut : *Nolo me falli, et hoc me nolle scio, et hoc me scire scio*. Pour les conséquences : spiritualité de l'âme et découverte de sa ressemblance avec Dieu, cf. ci-dessous, p. 24-25.

(5) L. à Colvius, 14 nov. 1640, A. T., III, 248 et X, 578 (qui complète la date, le nom du destinataire et l'expression : « un si grand personnage »). Cf. à Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 113 : « J'ai très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. »

lui son autorité (1), Descartes tient à marquer son originalité (2). Pour le « livre onzième du *De civitate Dei*, c. 26 » que Mersenne lui avait signalé dès 1637 (3), puis dont tous deux avaient perdu la référence (4), il lui faut attendre qu'un lecteur des *Méditations* la lui indique à nouveau, pour qu'il aille consulter l'ouvrage à la bibliothèque de Leyde (5). Quant aux autres passages, il n'a « jamais affirmé ni nié » les avoir connus auparavant (6).

La probabilité d'une influence serait sans doute accrue si l'on pouvait affirmer la vigueur de l'augustinisme au moment où Descartes commence à méditer sur la métaphysique. On connaît bien peu de choses des dix années qui séparent l'illumination du 11 novembre de la retraite à Franeker où, seul avec ses pensées derrière son pont-levis, il rejeta toutes les opinions reçues pour trouver le fondement de la certitude. L'anecdote de l'entrevue mémorable chez le nonce pontifical rappelle qu'il eut au moins une conversation décisive avec Bérulle (7). Des lettres ultérieures à Gibieuf et à Silhon, on peut inférer qu'il avait discuté avec eux sur ses projets de métaphysique (8). Et durant ses matinées d'études, lorsqu'il

(1) 4^e réponses, A. T., IX, 170 et à Mesland, A. T., IV, 113 : « Je vous suis bien obligé de ce que vous m'apprenez les endroits de saint Augustin qui peuvent servir pour *autoriser* mes opinions. » C'est en effet l'usage qu'en feront les cartésiens; cf. ch. II, p. 107 sq.

(2) A Colvius, A. T., III, 247 : si saint Augustin comme lui-même « s'en sert pour prouver la certitude de notre être », ses développements sont théologiques (cf. ci-dessous, p. 24, n. 1), « au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi* qui pense est une substance immatérielle » : il s'agit ici du *De civ. Dei*; si DESCARTES avait connu les développements sur la spiritualité de l'âme dans le *De Trinitate*, aurait-il porté le même jugement?

(3) Descartes lui répond déjà (27 mai 1637, A. T., I, 376) : « Il ne me semble pas s'en servir à même usage que j'en fais. »

(4) A Mers., 15 nov. 1638, A. T., II, 435 (D. a perdu la lettre et ajoute : « Je n'ai pu aussi encore avoir les œuvres de ce saint. » Plus tard, il cherche sans les pouvoir trouver des passages sur le ps. 14 également signalés par Mersenne; cf. A. T., III, 543-544).

(5) Début de la l. à Colvius, A. T., III, 247.

(6) Remarque de M. GILSON, *Commentaire sur le « Discours... »*, p. 297. (Sur ces passages, cf. ci-dessous, p. 34, n. 1-3.)

(7) BAILLET, *Vie de M. Descartes*, l. II, c. 14, t. I, p. 160-166. Après la rencontre chez le nonce, le biographe n'évoque qu'une seule « visite » de Descartes à Bérulle (*ibid.*, p. 165).

(8) Cf. surtout la l. à Gibieuf, 18 juill. 1629, A. T., I, 16-17, qui à propos du « petit traité » qu'il commence, lui rappelle sa promesse « de le corriger et d'y ajouter la dernière main ». Descartes reçoit son *De libertate Dei et creaturae*, publié en 1630, et se propose de lui mander en le remerciant, des nouvelles de ses propres travaux (à Mersenne, 4 nov. 1630 et oct. 1631, A. T., I, 174 et 219-220). Après le *Discours*, Gibieuf envoie à D., par Mersenne, un écrit que D. trouve « tout pour lui » (31 mars et mai 1638, à Mers. A. T., II, 97 et 147). En 1640-1641, D. lui fait parvenir les *Méditations* (l. à

se cachait pour fuir les obligations mondaines (1), que pouvait-il bien lire? C'est seulement après son départ pour la Hollande « qu'il ne lisait plus guère (2) ». Mais « il ne laissait point de passer pour un homme de lecture presque infinie, à cause du merveilleux discernement qu'il avait pour découvrir d'abord ce qu'il fallait lire ou passer dans les livres (3) ». A-t-il ainsi parcouru le *De Trinitate* (4), en « passant » les développements théologiques qui ne l'auraient guère intéressé, pour ne garder que des germes féconds qu'il ferait plus tard fructifier, sans se remémorer le lieu de leurs semailles? Ou bien a-t-il seulement recueilli, dans ses conversations avec les oratoriens, ou dans des lectures plus modernes, l'écho de l'inspiration augustinienne sans même en savoir l'origine? A la première question, seul Descartes aurait pu répondre. Et en examinant la seconde, on a la surprise de voir, avant la publication de la philosophie de Descartes, le courant proprement augustinien se réduire, sur le plan philosophique, à un filet presque imperceptible.

Mers., 30 sept., 11 nov., 31 déc. 1640, 21 avril, 23 juin, 1641, A. T., III, 184, 239-240, 276-277, 360, 388), et dit son accord avec lui sur la liberté (23 juin 1641, *ibid.*, 385-386). Sur ce dernier point, cf. GILSON, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, p. 178-206, et *Le Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 35. La liberté y est établie par le témoignage intérieur de la conscience; c'est une des premières notions inscrites par la nature au fond de nos âmes. Gilson note à ce sujet qu'avec ses contemporains, G. interprète volontiers dans le sens de l'innéisme l'illumination augustinienne. En fait l'augustinisme de Gibieuf est encore exclusivement théologique.

Quant à Silhon, ami commun de Descartes et Balzac (cf. A. T., I, 6, 132, 200-201 et II, 97), on le considère comme le destinataire de l'importante lettre de 1637 (mars, d'après A. T., I, 352; cependant l'éd. Adam-Milhaud, t. I, p. 354, la date de fin mai et ne maintient pas l'attribution), et peut-être même de celle de mars-avril 1648, d'abord supposée pour Newcastle (A. T., V, 133-139; pour l'hypothèse « à Silhon », auquel les traits de courtisan du début de cette lettre conviendraient fort bien (cf. A. T., I, 200), voir A. T., XII, 465). On sait que dans cette dernière lettre D. parle d'une « illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit » (p. 138), ce qui évoque bien l'illumination augustinienne. Mais Descartes avait été si souvent renvoyé à la lecture de saint Augustin depuis 1637, qu'on n'en saurait rien conclure quant à une influence du Père de l'Église, antérieure à la constitution de sa métaphysique.

(1) Cf. BAILLET, *Vie*, l. II, c. 12, t. I, p. 154. (A vrai dire dans la scène racontée par Baillet, on voit Descartes écrire et méditer sans rien lire...)

(2) SORBIÈRE, cité par A. T., III, 353.

(3) BAILLET, *Vie*, t. I, p. 467-468. Cf. la suite de la remarque de Sorbière : « Mais il arrive souvent à ceux qui ont lu autrefois, qu'ils oublient beaucoup de choses, et qu'ils se croient inventeurs de ce dont ils se souviennent; parce qu'ils ne voient plus l'endroit par où cela est entré dans leur esprit. » Sur la façon dont Descartes, dès sa jeunesse, usait des livres pour exciter sa propre réflexion, cf. *Regulae*, X, A. T., X, 403.

(4) C'est en effet l'ouvrage qui présente avec les textes de Descartes les analogies les plus marquantes. Cf. ci-dessous, p. 25 sq.

Sans doute, Bérulle atteste saint Augustin comme « l'aigle des docteurs (1) », mais c'est dans un but entièrement théologique. Lorsqu'en passant, et pour une métaphore, il fait allusion à la préexistence des âmes, c'est là « l'opinion des platoniciens (2) » et non celle du Père de l'Eglise. Or, la tendance innéiste que M. Gilson a bien dégagée chez Mersenne (3) ou Silhon (4) n'a rien non plus d'augustinien puisqu'elle s'oppose à la théorie de l'illumination; et le succès de l'expression *semina veritatis* serait plutôt lié au renouveau du stoïcisme (5).

En réalité, le trait qui se manifeste le plus nettement à cette époque, c'est la mise en question de l'aristotélisme, en dépit des nombreux exposés qui lui restent fidèles. Jusque dans les manuels qui maintiennent le plus rigoureusement l'impossibilité pour l'âme de se connaître autrement que par le détour de la connaissance sensible, la nostalgie d'un nouvel état où elle saisira directement sa propre spiritualité, fait apparaître le corps plus comme un obstacle provisoire que comme un élément indispensable du composé (6). En même

(1) Il ajoute : « et le grand maître de saint Thomas » et ne les sépare pas dans son admiration (*Disc. sur l'état et les grandeurs de Jésus*, Œuvres, 1856, c. 386). Houssaye (*Vie de B.*, t. III, p. 378-381) indique que l'Oratoire comportait un groupe de platonisants, invoquant la faveur de ce philosophe auprès de saint Aug. (Sur les liens entre Descartes et l'Oratoire, cf. *ibid.* p. 382-392.)

(2) *Discours sur... Jésus*, Œuvres, c. 287. Bérulle fait souvent allusion aux platoniciens (*ibid.*, c. 178, 189, 193), tout en les connaissant assez mal (il ne sépare pas Platon et Aristote dans l'affirmation que « le corps est en l'âme et l'âme est au corps » : *Correspondance*, éd. Dagens, t. III, p. 359); mais c'est généralement pour marquer l'insuffisance de la philosophie profane (*ibid.*, t. III, p. 330. Cf. *Opuscules de piété*, 1944, p. 118, 144-146, 397, 443, 446) qui traite en particulier du « *Nosce te ipsum* tant de fois prononcé et si hautement publié par les divers oracles de la sagesse mondaine, sagesse qui l'a su dire et n'a su l'enseigner... » Car la connaissance de nous-mêmes est inséparable de celle de Dieu, à laquelle on accède par la vraie vie en Jésus-Christ : c'est seulement dans ces perspectives religieuses qu'on rencontre alors chez Bérulle des réminiscences augustinienes : « Dieu qui est plus nôtre et plus en nous que nous-mêmes » (*ibid.*, p. 448); « Que je vous connaisse et me connaisse, ô Jésus! » (p. 449).

(3) *Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 40-46.

(4) *Ibid.*, p. 36-40; cf. ci-dessous, p. 21.

(5) Cf. *Tusculanes*, III, 1, 2 : *Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum*; *De finibus* I. V, 7, 8, etc. Mais saint Thomas avait retenu l'expression : *Praeexistant in nobis quaedam scientiarum semina* (*De verit.*, q. 11, a. 1, ad resp.).

(6) C'est très net dans le *Tractatus de anima rationali* d'ABRA DE RACONIS, 1632 (sur l'auteur, cf. A. T., III, 234), qui nie que l'âme puisse *seipsam cognoscere directe* (p. 181) et reconnaît que même l'âme séparée a naturellement une propension à s'unir au corps dont elle est forme (p. 406-407); cependant *anima separata seipsam per seipsam cognoscit* (p. 451, ce qui est conforme à saint Thomas, tandis que Suarez en doute) et il ajoute : *Si intelligebat se dum erat corpori immersa, certe longe melius poterit separata e a corpore non impedita* (p. 450). Le *Nosce te ipsum* est cité, p. 180, cave

temps, l'importance primordiale attachée au *Nosce teipsum* marque la désaffection à l'égard de l'attitude qui commence par se soumettre à l'objet.

Souvent même la thèse thomiste est expressément abandonnée. Si Charron s'y référerait en 1601 (1), le passage est supprimé dans les éditions ultérieures; et ceci est bien conforme à son rejet du sensualisme aristotélicien (2), au profit de « semences... insinuées en nos esprits (3) », comme au privilège accordé à la saisie intime de soi-même pour monter jusqu'à la connaissance de Dieu (4). Parmi les vulgarisateurs philosophiques, le P. Richeome loue Platon d'avoir affirmé que l'âme est la principale partie de l'homme et peut subsister sans le corps (5) : le souci d'assurer l'immortalité, en dépit des commentaires padouans d'Aristote, révèle ici une raison majeure de préférer la thèse platonicienne à l'ésotérisme discutable des textes péripatéticiens (6). L'auteur d'un des traités les plus souvent réédités dans la première moitié du XVII^e siècle (7) tout en reconnaissant qu'Aristote est « plus instruit » que Platon, reproche aussi à sa définition de l'âme d'être obscure pour ceux qui ne sont pas versés en physique (8). Et, selon une perspective bien platonicienne, il définit l'homme par « cette belle harmonie et conjonction de deux natures si diverses »,

cette remarque : *Testatur denique inter caeteris divus Augustinus, lib. de Ord., ubi tantopere commendat scientiam animae nostrae...* (ce qui confirmerait ce que nous disons plus loin : ce sont les scolastiques qui, à l'époque, citent le plus saint Augustin).

(1) Cf. le texte cité ci-dessus, p. 9, n. 3 (correspondant au c. 15 des édit. ultérieures).

(2) *De la sagesse*, l. I, c. 14, 1836, p. 62, contre la formule : *Nil est in intellectu...*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, c. 1, p. 3 : « Par la connaissance de soi, l'homme monte et arrive plutôt et mieux à la connaissance de Dieu, que par toute autre chose, tant pour ce qu'il trouve en soi plus de quoi le connaître, plus de marques et traits de la divinité, qu'en tout le reste qu'il peut connaître; que pour ce qu'il peut mieux sentir, et savoir ce qui est et se remue en soi, qu'en toute autre chose. » Ce mouvement annonce déjà le passage du *Cogito* aux preuves cartésiennes de l'existence de Dieu.

(5) L. RICHEOME, S. J., *L'Immortalité de l'âme*, 1621, l. I, c. 3, p. 35. Sur le P. RICHEOME, auteur bien connu à l'époque pour son livre sur *Le Pèlerin de Lorette*, cf. ESPINAS, *Descartes et la morale*, t. I, p. 51. Naturellement nous ne le citons ici que pour illustrer les thèses les plus répandues à l'époque, sans affirmer, comme le fait Espinas, son influence sur Descartes).

(6) *Ibid.*, c. 25 (contre Pomponace; sur ce mouvement, cf. J. R. CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVI^e siècle*) et BUSSON, *La Pensée religieuse...*, c. 3 c. 30; (commentaire des textes trop obscurs d'Aristote) et 28 (Socrate et Platon défenseurs de l'immortalité).

(7) R. DU P(ONT), *La Philosophie des esprits*, éd. en 1602, 1606, 1612, 1628, 1646...

(8) L. V, *De l'âme en général*, f. 243 b.

c'est-à-dire « l'animal terrestre et l'esprit angélique », au point qu'on le peut « appeler animal-ange (1) ». Or, après l'évocation de la « notable réponse d'Apollon » sur la primauté de la connaissance de soi, Du Pont en avoue les difficultés : l'âme « demeure le plus souvent ignorante de soi-même », parce que la nature du péché « est d'obscurcir d'épaisses ténèbres les supérieures facultés de l'âme » qui n'ont pas de siège corporel (2). L'ignorance est donc accidentelle, et non liée à la condition même de l'âme humaine comme dans le thomisme. Et s'il évoque la difficulté de « quelques-uns » « à comprendre leur entendement à cause de la réflexion qu'ils doivent faire sur lui-même pour se considérer (3) », l'auteur de la *Philosophie des esprits* affirme en même temps que l'on saisit du moins directement la volonté, qui « n'est aussi qu'en l'âme seule; vu que le corps n'en a point affaire, n'étant uni à l'âme que pour la loger et lui obéir (4) » : « Maison », qui tient parfois de la prison, et « Outil » subordonné à l'esprit qui s'en sert, ce sont là des traits tout platoniciens. Au contraire « l'âme de laquelle nous cherchons la connaissance, c'est proprement cette vive pensée, qui est en nous, toujours en action comme la flamme d'une chandelle (5) » : n'est-ce pas là déjà la définition cartésienne de l'âme par la pensée toujours en acte? Mais aucun indice ne permet ici de supposer que cette tradition platonisante qui semble issue directement de la Renaissance (6) ait passé par l'intermédiaire de saint Augustin.

On pourrait évoquer sans doute bien d'autres ouvrages (7), et en particulier les deux traités sur l'immortalité de Silhon

(1) *Ibid.*, *De la liaison des choses*, f. 243 b-244 a. Cf. les remarques de Pascal sur l'homme « ni ange ni bête » (éd. Brunschvicg, nos 140, 358 et 418).

(2) *Ibid.*, *De l'âme raisonnable*, f. 247 b.

(3) *Ibid.*, f. 250 a.

(4) *Ibid.* Cf. f. 251 b : « Quant au corps : en son entier, il n'est autre chose que le logis et la maison de cette âme; et les membres d'icelui sont les outils pour effectuer ce qu'elle sait faire. »

(5) *Ibid.*, f. 251 a : Cette activité permanente n'est pas intellectuelle, car Du Pont continue : « qui parle dans le cœur, qui bâtit en la fantaisie, industrieuse, inventive, prompte, en continuel mouvement et agitation de ses diverses affections d'amour, de désir, de haine, de joie, de tristesse, de colère, d'espérance, de crainte, et d'autres semblables, qui l'entretiennent en repos ou la nourrissent en trouble ».

(6) A Rome même, l'enseignement de Platon aurait remplacé celui d'Aristote, sans l'opposition de Bellarmin (selon le P. DANIEL, *Voyage du monde de M. Descartes*, 1702, p. 113).

(7) P. ex. LA MOTHE LE VAYER, *Petit discours chrétien sur l'immortalité*, 1637, cité par L. BLANCHET, *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, p. 130. Mais nous avons borné notre enquête aux ouvrages indubitablement antérieurs au *Discours de la méthode*, sans prétendre que quelque texte important n'ait pu nous échapper, tant cette littérature est abondante; Cf. PINTARD, *Le Libertinage érudit...*, p. 70-73, etc.

et de Sirmond, déjà rapprochés de Descartes par quelques historiens (1). Le premier, malgré quelques précautions, qui témoignent de la vogue même du platonisme (2), abandonne le sensualisme aristotélicien pour un certain innéisme (3), et affirme « que la capacité à connaître qui est ès âmes humaines n'est non plus limitée que celle qui est ès anges (4) ». C'est pourquoi « les plus belles opérations de notre âme visent à des objets purements spirituels (5) », et les opérations des sens ne font guère que l'empêcher (6) : loin d'être la forme du corps (7), l'âme raisonnable « se recueille en elle-même » pour pénétrer « les plus hautes vérités (8) ». Or, par « l'usage du jugement et de la raison », tout homme peut connaître infailliblement *qu'il est*, quand même on serait trompé par les sens ou l'imagination, sans pouvoir « s'assurer entièrement si l'on veille ou si l'on songe (9) ». Il semble bien impossible que ce dernier texte, publié en 1634 par un ami de Descartes, soit indépendant du *cogito*, bien qu'il ne dégage pas que la seule *pensée* permet d'atteindre l'être indubitablement (10). Mais si l'argument, absent des *Deux vérités* en 1626, apparaît soudain à une date où la métaphysique cartésienne, encore inédite, est déjà constituée, il serait plus vraisemblable que Silhon

(1) Cf. ESPINAS, *Descartes et la morale*, t. I, p. 82-92 et surtout BLANCHET, *op. cit.*, p. 34-35 et 124-138.

(2) SILHON, *L'Immortalité de l'âme*, 1634, l. I, disc. 1, p. 31, sur les dangers du platonisme à la mode jusque dans la théologie et la mystique. S. lui reproche : « Il a trop voulu affranchir l'âme de la société du corps : la condition de forme l'a offensé, et il a mieux aimé qu'elle fût une reine qu'on eût mise aux ceps et qui fût devenue esclave, qu'une maîtresse qui fît alliance avec son sujet et qui en aimât la compagnie » (*ibid.*, p. 28); et il lui préfère Aristote (p. 33-35).

(3) Cf. les textes signalés par E. GILSON, *Rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ch. 1, p. 37 sq., en particulier *L'Immortalité*, 1634, p. 959-960.

(4) *Les Deux vérités*, 1626, p. 291. Il vient de se référer aux platoniciens pour poser l'homme, intermédiaire entre l'ange et la bête, comme « l'horizon de l'univers et l'abrégé de ses perfections » (*ibid.*, p. 290).

(5) *Ibid.*, p. 292. Cf. p. 382-383, 387, 523, etc.

(6) *Ibid.*, p. 295-296.

(7) Cette thèse « n'a autre fondement que la routine de l'école, et cette prescription mère de tant d'erreurs qui ont cours en icelle » (*ibid.*, p. 379).

(8) *Ibid.*, p. 382.

(9) *L'Immortalité*, l. I, disc. 2, p. 178-179.

(10) BLANCHET (*op. cit.*, p. 35) rappelle à ce sujet la réponse de Descartes à un inconnu, mars 1638, A. T., II, 37-38 : ce n'est pas toute action, mais la pensée seule, qui implique l'existence. Au contraire, chez SILHON, le « jugement » joue un rôle non comme contenu du *Cogito*, mais pour dégager le principe qui fonde l'argument : « C'est une vérité aussi sensible à la raison, que celle du soleil l'est aux yeux sains, que l'opération suppose l'être, qu'il est nécessaire qu'une cause soit afin qu'elle agisse, et que ce qui n'est pas,

en ait eu quelque écho (1). En tout cas, rien dans ce trait jeté au passage pour réfuter le scepticisme, ne rappelle particulièrement le *Cogito* augustinien; et quand Silhon montre que de là on peut s'élever à la connaissance de Dieu, c'est seulement comme « première cause » de notre être (2), sans nulle allusion à la ressemblance intime de l'âme avec Dieu, ce qui serait bien étonnant s'il avait connu les développements de saint Augustin sur ce point.

Seul Sirmond, avant la publication de la métaphysique cartésienne, cite précisément le *De Trinitate* pour établir « que même dès cette vie notre âme s'entend et se connaît elle-même (3) »; mais il ajoute : « Ce n'est pas que je l'estime ainsi. » Car il s'en tient à la thèse de saint Thomas et marque bien l'opposition de saint Augustin et d'Aristote sur ce point (4). Sans doute, dans son insistance à fonder la spiritualité de l'âme sur son pouvoir de se connaître elle-même « sans que le corps y contribue du sien en aucune façon » (5), et surtout dans sa conception du corps comme un « empêchement (6) », Sirmond est-il sensible au platonisme de son temps. Cependant c'est d'après Aristote qu'il établit le pouvoir réflexif de l'intelligence, de par son identité de droit avec l'intelligible (7). Et si « la connaissance claire et intuitive de l'âme raisonnable est une des opérations dont elle est capable dans les termes de sa

fasse quelque chose » (trait qui est précisément absent des textes augustinien).

(1) Cf. BLANCHET, *op. cit.* p. 137, qui parle d'un emprunt anticipé à Descartes d'après des conversations. Ceci supposerait que Descartes ait conçu l'argument avant son départ pour la Hollande. Mais rien n'interdit non plus d'imaginer qu'il ait transmis à Paris quelque ébauche du « petit traité » qu'il se proposait de communiquer à Gibieuf, lorsqu'il commençait à y travailler (l. du 18 juill. 1629, A. T., I, 17).

(2) *L'Immortalité*, p. 180.

(3) *De immortalitate*, 1635, 4^e p., 2^e sect., c. 2, p. 215-216, résume le fameux passage du *De Trin.*, l. X, c. 10, qui sera si souvent invoqué par les cartésiens. Et la *Démonstration de l'immortalité*, 1637 (transposition française de l'ouvrage précédent, suivant un plan voisin), 4^e p., sect. 3, p. 222-223 en traduit un fragment.

(4) La *Démonstration...*, p. 229 et le *De immortalitate*, p. 225, se réfèrent à « l'opinion du maître de l'école, saint Thomas en la 1^e p., q. 89, a. 2 ». Le texte latin seul évoque les positions divergentes d'Aristote et d'Augustin. Cf. *ibid.*, p. 230-231.

(5) *Démonstration...*, 3^e p., c. 3, p. 169.

(6) *Ibid.*, p. 224-225 : au contraire par la mort « les liens sont brisés... Elle est mise en liberté ».

(7) *Ibid.*, p. 85-88 et p. 146. Cf. le texte latin, p. 101 et 118, qui précise, en outre, l'insuffisance d'une comparaison avec l'œil : *Sic ut oculus, v. g., dum se videat sine reflectente speculo, aut suam omnino visionem percipiat*, alors qu'en fait « nulle faculté organique ne se réfléchit sur elle-même ».

nature (1) », ce pouvoir reste latent alors qu'elle est absorbée par cette « vie animale et végétante (2) ».

Ainsi le seul auteur qui évoque saint Augustin est d'inspiration thomiste. Or, il est peu probable que Descartes ait connu ces ouvrages parus en 1635 et 1637, à une époque où il ne lisait plus guère et se livrait surtout à des expériences de physiologie; mais ce fait permet de supposer que si Descartes a eu connaissance de la pensée augustinienne, ce pourrait être par l'intermédiaire de saint Thomas (3), plutôt que par celui des « platoniciens », qui contrebalançaient alors le courant thomiste, encore puissant dans les écoles.

En tout cas, il est bien notable que dans tous ces traités spiritualistes, saint Augustin n'apparaisse qu'incidemment et comme adversaire. C'est en matière théologique que sa pensée subit au même moment un renouveau de faveur (4). Mais son originalité philosophique ne semble pas avoir influencé les contemporains de Descartes, avant que l'analogie frappante de sa métaphysique avec quelques textes du Père de l'Eglise, ne l'ait en quelque sorte « révélé » à des lecteurs assez familiers avec le saint pour percevoir immédiatement la résonance, alors qu'ils auraient été incapables de dégager par avance les traits

(1) *Démonstration*, p. 57. Cf. le titre du c. 3 de la 3^e p., le sect. p. 85 : « Que la vue claire et intuitive de sa propre substance n'est pas hors du pouvoir de l'âme raisonnable », et le texte latin correspondant, 3^e p., c. 6 : *Quod clare et intuitive sui visionis mens humana naturale jus habeat aliquod* (p. 101).

(2) *Démonstration*, p. 225. Cf. p. 235 sq. : l'âme parfois s'oublie elle-même, « bien que toujours présente à elle-même » (thème augustinien transposé selon le langage thomiste de la présence « habituelle »); cf. *De immort.*, p. 225 : *se... latet ipsam secundum se anima dum est in corpore*.

(3) P. ex. (et sans parler des questions théologiques comme la charité ou la grâce, où S. Aug. est beaucoup plus souvent invoqué qu'Aristote), dans le seul groupe des qu. 84-89 de la *S. théol.*, I (éd. de la R. des jeunes : « La pensée humaine » : cf. table, p. 301-302), saint Augustin est l'auteur le plus cité (39 fois) après Aristote (89 fois). Le *De Trinitate* est mentionné treize fois, dont six pour la seule qu. 87 : *Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam*, souvent dans les difficultés que s. Th. repousse ensuite : ainsi, q. 87, a. 1, 2 (qui cite à propos de la foi le *certissima scientia, clamatque conscientia* de *Trin.*, XIII, 1); mais aussi dans le *Sed contra*, *ibid.*, a. 3 et 4, citant *Trin.*, X, 11 : *Intelligo me intelligere* et *Intelligo me velle*, et même dans la conclusion (q. 89, a. 2, citant *Trin.*, IX, c. 3 : *Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, mais pour le restreindre à l'état de l'âme séparée, ce qui est très caractéristique de la façon dont s. Th. s'accommode de saint Augustin).

(4) Les débats sur la grâce allaient le mettre au premier plan. Cependant LANCELOT (*Mémoires touchant la vie de Saint-Cyran*, Cologne, 1738, 2 v. in-12, t. I, p. 9), cite « un des plus anciens et des plus célèbres docteurs de Sorbonne, et qui passait pour un oracle des Pères », avouant vers 1635 n'avoir pas lu ses écrits, tant « la grandeur de saint Augustin » était alors « obscurcie dans le commun des gens de lettres ».

caractéristiques, qui leur restaient voilés par le contexte religieux. Au contraire, dans la seconde moitié du xvii^e siècle, saint Augustin est sans cesse cité par les successeurs de Descartes. Et si la confrontation des textes ne peut suffire à prouver une relation effective entre des philosophies d'inspiration assez voisine, leur examen est cependant justifié par le fait que, sinon peut-être Descartes, du moins ses disciples les ont eu constamment sous les yeux. Pour mieux juger la légitimité des rapprochements ou la profondeur de certaines divergences, il convient donc de préciser les grandes lignes de l'augustinisme touchant la saisie de l'âme par elle-même à partir d'une intime « présence » à soi, d'abord inconsciente.

*
* *

En effet, si dans le *Cogito* l'esprit se pose pour soi en sa pure immatérialité, la philosophie augustinienne entoure cette prise de conscience d'amples développements sur les difficultés que rencontre l'âme pour s'appréhender jusqu'en ses replis les plus obscurs. Ainsi le promoteur de la conscience apparaît également comme l'initiateur des efforts pour discerner les zones d'inconscience dont elle est issue. Sans doute, c'est dans un but essentiellement théologique que le Père de l'Eglise, pour éclairer la parfaite adéquation du Verbe au Père dans le mystère de la sainte Trinité, examine comment l'âme, dans la prise de conscience se pose pour elle-même en un reflet vivant. Et c'est pour montrer comment la consubstantialité des divines Personnes se concilie avec leur réelle distinction qu'il approfondit les mutuelles relations des trois fonctions principales de l'âme saisies dans l'unité du moi. Le *Cogito* lui-même dégage en notre être une image de la Trinité « en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes et nous aimons cet être et cette science qui est en nous (1) » : tels sont les traits qui frappent Descartes, car ils sont étrangers à sa propre perspective. Cependant, ces vues dogmatiques s'appuient sur une expérience psychologique extrêmement riche et nuan-

(1) Descartes, l. à Colvius, A. T., III, 247. En effet le c. 26 du l. XI de la *Cité de Dieu*, auquel l'avait renvoyé son correspondant, est une digression sur la Trinité (amorcée au c. 23) au sein d'un développement sur la création. Au début du c. 26, saint Augustin pose que nous sommes *imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis... Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus* : et c'est seulement pour en établir la certitude que saint Augustin montre qu'elle défie toutes les objections des académiciens, et précise : *in eo quod me novi esse, non fallar...*, etc. (P. L., t. 41, c. 339-340).

cée, aidée par une langue très souple et une rigueur d'analyse non exempte de subtilités dialectiques. Aussi saint Augustin échappe-t-il aux pièges des métaphores matérialisantes telles que la vision de l'œil par lui-même : le propre de l'esprit est au contraire l'identité du sujet et de l'objet à connaître; et ce principe semble établir au départ la transparence de l'âme à elle-même comme fondement du *Cogito* (1) : puisque rien n'est plus présent à l'esprit que lui-même, comment pourrait-il se tromper sur sa propre nature? *Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire et judicare quis dubitet* (2)?

Cependant ce *scio* originel par lequel la conscience pose la certitude de sa pensée comme telle, surgit au cours de toute une série de *nescio* (3) : l'âme est-elle indivisible, mobile ou immortelle? Ce sont là questions qui exigent une réflexion ultérieure ardue. La saisie même de l'esprit comme immatériel procède par une élimination critique de toutes les images qui en masqueraient la spiritualité. L'insistance d'Augustin pour écarter les représentations de l'âme comme un air, un souffle, une flamme (4) est d'autant plus vive que lui-même a eu beaucoup de peine à concevoir les purs esprits sans figure sensible (5) : « Que donc elle ne s'attribue aucune de ces réalités corporelles au point de se regarder comme l'une d'entre elles! ce qui lui restera d'elle-même après cette sélection, cela seul c'est elle-même (6). » La connaissance intellectuelle et universalisable

(1) *De Trinitate*, l. IX, c. 4, § 3, t. 42, c. 963 : *Mens vero cum se ipsam cognoscit, non se superat notitia sua, quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua : quia neque ex alia natura est ejus cognitio, cum se ipsam cognoscit.*

(2) *Ibid.*, X, c. 10, § 14, t. 42, c. 981. C'est à partir de là que le doute se détruit lui-même (cf. la suite du texte ci-dessus, p. 15, n. 4).

(3) *Soliloques*, II, c. 1, § 1, t. 32, c. 885.

(4) *De Trin.*, X, c. 10, § 14-16, t. 42, c. 981-982 : ces textes où Augustin se demande : *utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis* et écarte cette hypothèse suggérée *per imaginale figmentum*, au nom du principe : *ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse certa se est*, sont rapprochés par Arnould (l. à Descartes, 3 juin 1648, A. T., V, 186) du passage de la 2^e Méditation où Descartes dit pareillement : « Je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien » (A. T., IX, 21; cf. VII, 27).

(5) Cf. *Confessions*, l. V, X, 20 et XIV, 25; l. VI, III, 4; l. VII, I, 2 : *Nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid* (éd. Budé, t. I, p. 146), *De Trin.*, l. X, c. 7, § 9-10, L. t. 42, c. 978-979.

(6) *De Trin.*, X, c. 10, § 16, *ibid.* c. 982, trad. GARDEIL, *La Structure de l'âme*, t. II, p. 299-300. C'est tout à fait la méthode cartésienne pour déterminer la nature d'une substance. Mais Descartes applique plutôt cette éli-

de l'âme n'est donc pas immédiate, et saint Thomas pourra bien s'appuyer sur saint Augustin pour distinguer le plan de la réflexion scientifique et la perception expérimentale de l'âme (1). Mais le « discernement » de la pensée actualisée qui s'exprime en des concepts distincts (2) ne s'opère pas, comme dans le thomisme, par un détour réflexif qui implique une intention seconde complètement nouvelle; il s'effectue par un approfondissement de la conscience immédiate, en laquelle l'âme saisit directement sa réalité concrète — *substantiam suam* (3) — par cette présence intime et indiscutable (4), *cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius* (5).

Or, cette expérience confuse englobe chez saint Augustin le sentiment du *vivere*, non seulement comme exercice de notre activité spirituelle, mais encore avec toutes ses résonances biologiques : car l'âme a bien conscience d'être le principe des mouvements du corps (6). Cependant, comme elle en ignore le détail, c'est là une première zone d'inconscience (7). Et sur-

mination successive à la matière pour n'en retenir que l'étendue (*Principes*, II, 1), tandis que Malebranche atteint la spiritualité par le rejet de tout ce qui relève de l'étendue.

(1) Cf. GARDEIL, *op. cit.*, t. II, p. 297-298.

(2) *De Trin.*, l. X, c. 9, § 12, t. 42, c. 980, qui oppose *cernere* et *discernere*. C'est ce que Gardeil appelle « l'état actuel de la pensée achevée et distincte » (*op. cit.*, t. I, p. 29), en-deçà duquel on peut encore noter « l'état actuel de la pensée qui cherche et qui n'est pas encore fixée, *cogitatio* (l. XIV, c. 8, § 11) et « l'état habituel » (*ibid.*, c. 7, § 10). De fait cette classification thomiste s'applique assez bien aux trois phases de l'inconscient, de la conscience immédiate et de la conscience réflexive.

(3) *De Trin.*, l. X, c. 10, § 16, *ibid.*, c. 981.

(4) *Ibid.*, c. 982 : *Quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia* (très souvent cité par les Cartésiens, cf. ch. II et III).

(5) *Ibid.*, X, c. 3, § 5, c. 975; cf. l. XIV, c. 4, § 7, c. 1040.

(6) *Ibid.*, X, c. 7, § 9, c. 978 : *Sibi bene conscia est principatus sui quo corpus regit*; d'où naît l'erreur de ceux qui la croient corporelle. L'analyse du *Cogito* pour saint Augustin implique toujours le *vivere*, qui nous est commun avec les animaux (p. ex. *Trin.*, X, c. 4, § 6, c. 976 : *Non potest autem et mens esse et non vivere, quando habet amplius ut intelligat : nam et animae bestiarum vivunt, sed non intelligunt*. Malgré les efforts d'A. VICTOR (cf. ch. II, p. 107-108) pour trouver dans saint Augustin les bases de la théorie des animaux-machines, ce « vitalisme » est une différence notable avec le cartésianisme.

(7) *De anima et ejus origine*, l. IV, c. 5, § 6 : *Quid enim est in intestinis corporis, ubi non est ipsa? Et tamen etiam quaeque interna atque vitalia oculis corporis inquisivit, et quidquid ex eis discere potuit, per oculos corporis didicit. Et certe ibi erat, etiam quando illa nesciebat. Et cum viscera intrinsecus nostra non possint sine anima vivere, facilius ea potuit anima vivificare quam nosse* (P. L. t. 44, c. 527; cf. c. 528 et 529) : la phrase que nous avons soulignée implique bien une *activité* inconsciente : Arnauld fera à Descartes une objection analogue (A. T. V, 214-215), mais pour Descartes, si nous avons conscience de l'union d'ensemble de l'âme avec le corps, le détail des mouvements physiologiques, qu'elle ignore, ne dépend pas d'elle. Cf. ch. I, p. 59, n. 3.

tout, à « l'homme animal » se surajoute l'*homo interior*, substance spirituelle (1), ce qui implique, avant toute considération générale sur la nature de l'esprit, le contact vécu avec le mystère d'une âme individuelle. Lorsqu'Augustin déplore son ignorance de lui-même (2), quand il exhale son désir d'accéder à la connaissance de soi en même temps que de Dieu (3), il aspire sans doute à être éclairé sur la nature de l'âme et sur son origine (4); mais aussi il s'expose à l'œil nu de Celui qui sonde l'abîme de la conscience humaine (5) : Dieu seul découvre « mes secrètes tendances, connues de ses regards et que les miens ignorent (6) ».

C'est dans cette perspective concrète qu'il faut aborder les développements du *De Trinitate* sur les paradoxes du *Nosce teipsum* : saint Augustin y allie son intuition profonde du caractère privilégié de la connaissance du sujet par lui-même avec les subtilités dialectiques héritées de Platon. Peut-on chercher une chose si on ne connaît ce qu'on cherche et pourquoi la chercher si on la connaît déjà (7)? La difficulté est encore plus grande si c'est l'esprit qui se cherche lui-même, puisqu'il ne saurait être séparé de soi (8). Or, le très fin psychologue aurait bien raison de marquer par là l'imperfection des images matérielles qui dédoublent l'esprit en une surface et un plan profond. Mais il se complait également dans le scintillement verbal, dont les lueurs tantôt aveuglent et tantôt éblouissent : en une aporie sophistique, il se demande comment on peut chercher la partie inconnue de l'âme, puisque ce qu'on cherche n'est pas l'inconnu comme tel mais le connaître (9); ou bien

(1) *De Trin.*, l. XII, c. 1, § 1, c. 998-999.

(2) *Soliloques*, l. I, c. 3, § 8, *Opuscules*, V, trad. de LABRIOLLE, p. 41, etc.

(3) *Ibid.*, l. I, c. 2, § 7) : *Deum et animam scire cupio*, et II, c. 1, § 1 : *Noverim me, noverim te* (passage suivi du *Cogito*).

(4) Cf. le *De anima et ejus origine*, P. L., t. 44.

(5) *Confessions*, l. X, c. 2, § 2, éd. Budé, t. II, p. 240 : *Et tibi quidem, Domine, cujus oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiam si nollem confiteri tibi?* : pour les réminiscences bibliques de ce texte, cf. *Eccles.* XLII, 18, 20 et *Hebr.* IV, 13. Le terme d'*abyssus*, si fréquent dans les psaumes, est très souvent commenté par saint Augustin comme les *profundae cogitationes hominum* (*Enarr. in Ps.* 34, § 16, P. L., t. 37, c. 1748; cf. *in ps.* 147, *ibid.*, c. 1921-1922, *in ps.* 30, § 8, t. 36, c. 234-235; *in ps.* 45, § 3 et 9, c. 515 et 520 (sur la présence de Dieu au fond de l'âme); *in ps.* 76, § 18, c. 980 : *Quid profundius humana conscientia?* etc.

(6) *Confessions*, l. X, c. 37, § 60, trad. DE LABRIOLLE, t. II, p. 285.

(7) *De Trin.*, l. X, c. 4, § 6, t. 42, c. 976 : *Potest enim etiam sic aliud pro alio quaerere, si hoc nescit : ut autem non quaerat aliud pro alio, proculdubio novit quid quaerat. At si novit quid quaerat, et se ipsam quaerit, se ipsam utique novit. Quid ergo adhuc quaerit?* Cf. *Ménon*, 80 d-e.

(8) *Ibid.*, c. 977 : *Sed quomodo mens veniat in mentem, quasi possit mens in mente non esse?... Tota ergo sibi praesto est, et quid adhuc quaeratur non est...*

(9) *Ibid.*, c. 1, § 3, c. 974 : *Omnis amor studentis animi, hoc est volentis*

il joue sur le *tota scit* et *scit se igitur totam* (1) pour exclure une zone d'inconscience puisque c'est l'esprit tout entier qui se ramasse dans la conscience. Objectant encore que la connaissance par laquelle l'âme se connaît ne peut lui demeurer inconnue (2), il découvre cependant sous la *cognitio* explicite, la *notitia* préalable, simple conscience empirique encore évanescence, elle-même issue de profondeurs plus obscures (3).

Car, avant Descartes, il se heurte au problème : qu'était cette co-présence de l'âme à elle-même lorsqu'elle était plongée dans les limbes de la petite enfance? Et déjà il explique son apparente ignorance par l'inattention d'un esprit tout absorbé par les sensations extérieures (4) : plutôt qu'une insurmontable inconscience, l'enfant ressent confusément, en une sorte de subconscience, la familiarité du *se nosse*, alors même qu'il ne saurait poser, par une prise de conscience distincte, le *cogitare se* (5).

Pour accéder à cette prise de conscience, il faut un effort d'attention : *Cognoscat ergo semetipsum... et se cogitet* (6); que

scire quod nescit, non est amor ejus rei quam nescit, sed ejus quam scit, propter quam vult scire quod nescit : Mais saint Augustin voit bien que la difficulté est verbale et qu'il ne faut pas confondre : *amat scire incognita* avec *amat incognita* : *quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat*.

(1) *Ibid.*, c. 4, § 6, c. 976-977.

(2) *Ibid.*, l. IX, c. 5, § 8, c. 965 : *non enim sibi est incognita notitia, qua se mens ipsa cognoscit* : mais saint Augustin ne dit pas *cognitio*; or seule la *cognitio* est toujours explicite.

(3) Saint Thomas identifiera la *notitia* avec la connaissance de l'âme purement « habituelle », donc inconsciente (Cf. GARDEIL, *La Structure de l'âme*, t. I, p. 57-72 : en particulier dans le *De ver. q. X, a. 3*, cité p. 69 : ces deux choses, *notitia* et *amor*, conçues à l'état habituel, relèvent de la *memoria* ». Mais les distinctions rigoureuses du thomisme s'appliquent mal au dynamisme vivant de la psychologie augustinienne; et il nous semble qu'elle vise des mouvements déjà actuels, par l'intentionnalité des relations réciproques qui discernent, dans la première trinité, la *notitia* portant sur l'*amor sui*, et l'*amor* portant sur la *notitia sui*. Au contraire la *memoria* désigne bien un fond sous-jacent d'abord inconnu. Il y aurait donc trois degrés, ou plutôt un passage progressif et par étapes mouvantes, de l'inconscience à une conscience de plus en plus claire. (SCHMAUS (*Die psychologische Trinitätslehre...*, p. 251-252), tout en pensant que la distinction plus précise du l. X entre *nosse* et *cogitare* tend à identifier *nosse* et connaissance « habituelle », reconnaît que la *notitia* du l. IX désigne bien la conscience actuelle de soi.

(4) L. XIV, c. 5 : *Infantium mens an se noverit*, t. 42, c. 1040-1041 : *An etiam ipsa se nosse credenda est, sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus tanto majore, quanto noviore coepit delectatione sentire, non ignorare se potest, sed cogitare se non potest?... Sed hanc aetatem omittamus, quae nec interrogari potest quid in se agatur, et nos ipsi ejus valde obliti sumus*.

(5) *Ibid.*, fin du § 7, qui renvoie à la distinction du l. X, c. 5, § 7 (c. 977) entre *se nosse* et *se cogitare*.

(6) *Ibid.*, l. X, c. 8, § 11, c. 979-980 : entre les deux adjonctions, saint Augustin en précise le mode : *intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam*.

l'âme ne cherche plus à s'entrevoir comme absente, mais s'applique à se voir en sa perpétuelle présence à elle-même (1). Car elle s'apercevra que même lorsque tout son amour et ses regards étaient fixés sur les objets extérieurs, elle n'a jamais cessé de s'aimer et, sans clairement se voir, de pourtant se « savoir », par cette science confuse qui est déjà « conscience ». *Nunquam nescierit* (2), il n'y avait pas d'inconscient, si l'on entend par là une ignorance irréductible, une entière « non-conscience ». En effet, tout en se dégageant progressivement au cours du développement temporel de l'individu, la possibilité de la prise de conscience n'en est pas moins essentielle pour définir la pensée (3). Avant la position réflexive du *Cogito*, il y a déjà un *scio*, à partir duquel s'opère le progrès à l'infini de la réflexion : *Scio me scire me vivere... et hoc me scire scio... et similiter in infinitum* (4).

Cette pensée de soi par soi est à ce point constitutive de l'essence de l'esprit, que saint Augustin se demande ce que deviendrait son être, s'il s'échappait à lui-même, source de toute pensée (5). La difficulté montre combien le philosophe a vivement compris le privilège du pour-soi, et le danger d'une objectivation qui aliénerait l'esprit en le coupant de lui-même, *quasi aliud ipsa sit, aliud conspectus ejus*. Toute comparaison avec la vision sensible nous égarerait une fois de plus : l'âme en son identité profonde est elle-même et présente à elle-même, dans l'unité et la dualité d'un sujet qui se prend pour objet.

Mais saint Augustin sait trop bien la complexité de son âme propre, pour la réduire à la série successive des états de conscience qui défilent sous le regard intérieur. Pour résoudre ce

(1) *Ibid.*, c. 9, § 12, c. 980 : *Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere.*

(2) *Ibid.*, § 11, c. 980.

(3) *Ibid.*, l. XIV, c. 5, § 8, c. 1041 : *Hinc tantum certos nos esse sufficerit, quod cum homo de animi sua cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus; cum omnia quae scimus, non nisi mente scire possimus.*

(4) *Ibid.*, l. XV, c. 12, § 21, c. 1074. C'est là un des points où les cartésiens se sépareront généralement de saint Augustin. Cf. ch. II, p. 119.

(5) *Ibid.*, l. XIV, c. 6, § 8, c. 1041 : *Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat : ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus ejus, invenire non possum.* Après le rejet de la comparaison avec l'œil, saint Augustin résoudra la difficulté par l'appel à la *memoria* (c. 1042).

point délicat de la possibilité pour l'âme d'être dans une certaine mesure en dehors de son champ de vision, sans être toutefois extérieure à elle-même, ce qui serait contradictoire avec sa propre intériorité, il fait alors intervenir la *memoria sui* (1). Après toutes ces précautions, les « mystérieuses retraites » ou les « secrètes sinuosités des palais cachés de la mémoire », dont saint Augustin dessine admirablement le labyrinthe dans les *Confessions* (2) ne doivent pas être interprétées comme hypostasiant un inaccessible inconscient : le philosophe traduit par un langage imagé la permanence d'une réalité vivante, dont la présence sous-jacente « s'atteste par une action efficace (3) » : au flot jaillissant, l'on devine la source, même si le murmure s'en fait à peine entendre. « Les seuls termes psychologiques modernes, dit M. Gilson, qui soient équivalents à la *memoria* augustinienne sont ceux d'*inconscient* ou de *subconscient*, pourvu qu'on les élargisse eux-mêmes... jusqu'à inclure outre la présence à l'âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l'âme d'une réalité distincte d'elle et transcendante telle que Dieu (4). »

Mais cette intime présence de Dieu en l'âme, rendue possible par l'intériorité des esprits, sans qu'il perde rien de sa transcendance, n'est pas, pour le saint, un postulat « métaphysique » ou théologique, qui exigerait, puisque nous n'en avons aucune conscience, le recours à cette hypothèse de l'inconscient. La plupart du temps sans doute, l'attrait du monde ou du moi nous empêchent d'y penser : *Quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi* (5). Cependant même alors, Dieu est en nous plus intime que nous-mêmes et nous le découvrons ultérieurement : *Mecum eras et tecum non eram* (6)... C'est un des pôles concrets de la vie intérieure, même si nous ne le percevons que par cette sorte de tension qu'il exerce en nous : l'expérience proprement dite en est sans doute réservée à des

(1) *Ibid.*, c. 1042 : *Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur : cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa sua formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui.*

(2) *Confessions*, l. X, c. 8, § 12, éd. Budé, t. II, p. 248 sq. Cf. *In Joan. Evang.*, c. 5, tr. 23, § 11, t. 35, c. 1589.

(3) E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, note p. 135.

(4) *Ibid.* Sur l'identification de *memoria* avec *Unbewust*, cf. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 324-325.

(5) *Confessions*, l. X, c. 5, § 7, éd. cit., t. II, p. 244.

(6) *Ibid.*, c. 27, § 38, p. 268; cf. c. 24, § 35, p. 267 : *Manes in memoria mea...*

états mystiques absolument exceptionnels (1), mais le dynamisme interne créé par cette aimantation mystérieuse est une réalité éprouvée dès qu'on y veut bien prêter attention.

C'est pourquoi saint Augustin, qui englobe dans la *memoria* tout ce que les scolastiques désigneront plus tard par le terme d'*habitus* (2), ne saurait y voir de pures virtualités théoriques, mais des inclinations effectives, aussi concrètes quand elles procèdent de Dieu que lorsqu'elles sont issues de nos aptitudes innées. Pour se connaître soi-même, il faut aller « en reconnaissance » dans ces zones obscures, qui depuis le début de la vie orientent toutes nos actions : l'esprit s'aperçoit qu'il avait déjà souvenir, intelligence et amour de soi-même avant d'y penser expressément (3). Mais c'est dans la seule expérience concrète de la reviviscence du souvenir qu'il reconnaît sa pré-existence : *Invenies te scientem, quod te nescire putaveras* (4). Le dynamisme interne du phénomène latent se révèle au moment même de son accès à la conscience : ainsi la recherche d'un nom oublié permet de pressentir, avant la saisie du verbe intérieur, actualisé dans la conscience, une intention préverbale, une sorte de mouvement de l'esprit, dont le terme nous est d'abord inconnu (5). La genèse de la pensée est antérieure à son expression symbolique, bien que celle-ci seule lui permette d'être appréhendée distinctement. Sous le jaillissement de la conscience spontanée, l'analyse discerne donc une marge mouvante encore subconsciente. Enfin plus profondément, il faut bien supposer des dispositions inconnues qui ne seront saisies que dans leurs effets. Quand saint Augustin s'exclame devant

(1) Cf. GARDEIL, *La Structure de l'âme...*, t. II, p. 232-274. Déterminer si saint Augustin a lui-même éprouvé de tels états, p. ex. dans « l'extase » d'Ostie (*Conf.*, l. IX, c. 10, § 24-25), est une question controversée.

(2) Sur le caractère déjà dynamique et positif des *habitus*, cf. ci-dessus, p. 12, n. 1.

(3) *De Trin.* l. XIV, c. 6-8, c. 1042-1045. Saint Augustin tend à maintenir l'indépendance des trois termes (à cause de leur exemplarité pour la Trinité), et à ne pas identifier la *notitia* non réflexive avec la *memoria*, bien qu'il lui semble d'abord qu'intelligence et amour ne surgissent que quand on a commencé à se penser expressément (§ 9, c. 1042). Mais bientôt : *Se ipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat* (*ibid.*, c. 1043). *Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intelligentiam qua se intelligit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur* (§ 10, *ibid.*).

(4) *Ibid.*, c. 7, § 9, c. 1043.

(5) *Ibid.*, l. XV, c. 15, § 24, c. 1078 : *Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est?... Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur?*

la profondeur de l'abîme intérieur, ce n'est pas là pour lui une figure de rhétorique. Une conscience aussi attentive à s'examiner que la sienne sait bien que malgré tous ses efforts, elle peut être encore dupe d'illusions sur elle-même : est-il assez purifié de son amour des louanges (1)? Pourrait-il absolument renoncer aux parfums (2)? Il n'ose assurer de ses propres forces, *nisi experientia manifestetur* (3). Car c'est l'expérience qui a appris à saint Pierre qu'il avait trop présumé de lui-même (4), ou qui nous montre notre impuissance à nous rappeler une chose oubliée, que nous n'avions pas cru devoir noter (5). Inversement une mémoire exceptionnellement douée ne se découvre qu'à l'occasion de l'usage qu'on en fait; cependant ses dons étaient déjà en nous comme aptitudes : *Cur se igitur nesciebat* (6)?

Ainsi, c'est sur le plan de l'expérience concrète qu'Augustin développe la dialectique du conscient et de l'inconscient, à partir du problème initial d'un esprit qui se cherche et se possède déjà : mais la transparence est au terme et non au départ. Finalement la conscience reste bien le fondement même de la spiritualité, puisque le philosophe exclut de sa propre substance tous les éléments matériels dont il ne saurait prendre conscience. Cependant il ne se borne pas à la connaissance qu'il peut avoir d'états superficiels : par l'affirmation d'un vouloir qui surgit des sources profondes de son être et s'exprime en amour, par la reconnaissance d'une mémoire infiniment plus riche que les vues fragmentaires et successives que l'on en prend, saint Augustin précise, par-delà les marges subcons-

(1) *Confessions*, l. X, c. 37, § 60. C'est à ce sujet qu'il avoue ignorer ses secrètes tendances (cf. la citation, n. 159).

(2) *Ibid.*, c. 32, § 48, éd. Budé, t. II, p. 276 : *Paratus eis etiam semper carere. Ita mihi videor; forsitan fallar.*

(3) *Ibid.*, suite : *Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus late t facultas mea, quae in me est, ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet, quia et hoc inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur.*

(4) *Enarr. in Ps.* 41, § 13, t. 36, c. 473 (à propos de la profondeur de l'abîme du cœur humain) : *Quanta profunditas infirmitatis latebat in Petro, quando quid in se ageretur intus nesciebat, et se moriturum cum Domino vel pro Domino temere promittebat* (*Joan.* XIII, 37); *Quae tamen abyssus nuda erat oculis Dei...* Cet exemple, souvent mentionné par saint Augustin (ainsi *De corrept. et grat.*, l. I, c. 9, § 24, t. 45, c. 931, in *Ps.* 96, t. 37, c. 1495, etc.) sera repris par Nicole, Arnauld et Malebranche.

(5) *De anima et ejus origine*, c. 7, § 10, t. 44, c. 530.

(6) *Ibid.*, § 9, c. 529 : saint Augustin cite l'exemple d'un ami qui pouvait réciter n'importe quel passage de Virgile ou de Cicéron dont on lui donnait un extrait : *Testatus est... nescisse se hoc posse ante illud experimentum* : pour Malebranche aussi, c'est à l'occasion de l'expérience que nous découvrons nos dispositions.

cientes, l'existence effective d'un inconscient dynamique et proprement psychologique, en tant qu'il prépare et anime la vie de la conscience, dont il a merveilleusement dégagé l'originalité.

*
* *

L'inventaire des ressources augustinienne était nécessaire afin de déterminer dans quelle mesure le cartésianisme y puisera pour résoudre le problème de l'inconscient. Les perpétuelles reprises d'une pensée qui procède dialectiquement sont sans doute bien différentes des solides distinctions conceptuelles de la scolastique et de la progression analytique chère aux cartésiens. Et ceux-ci, tributaires de l'école par l'enseignement reçu, en retiendront en particulier les précisions sur les actes et les puissances. Cependant leur orientation profonde les rapproche bien davantage de l'augustinisme en tant qu'il pose la priorité de la conscience de soi sur toute autre certitude. C'est pourquoi les ressemblances les plus remarquables, que cette rapide étude a déjà permis d'apercevoir, seront bien mises en lumière par les contemporains et les successeurs de Descartes.

L'examen des textes révèle en effet des détails si voisins qu'on sera toujours enclin à se demander si une démarche analogue pouvait conduire Descartes à rencontrer simplement Augustin sans l'avoir jamais fréquenté. Mais toute réponse précise s'avère impossible. Car en même temps, non seulement l'accent passionné et l'intense vie intérieure du saint, mais surtout l'intime compénétration de sa foi avec sa recherche dialectique s'opposent trop nettement aux caractéristiques de la philosophie de Descartes pour qu'on puisse la taxer, si peu que ce soit, d'« augustinisme »; et de ce point de vue, les traits communs ne sont bien que des « rencontres », tandis que les voies divergent, en leur principe comme par leur but ultime.

Or, l'originalité réciproque de saint Augustin et de Descartes rend plus extraordinaire le fait que les analyses si riches du premier sur les profondeurs de la conscience n'aient eu aucun écho ni chez les contemporains de Descartes, ni chez ses disciples, jusqu'à ce que la pression de préoccupations extra-philosophiques ait fait rebondir le problème chez certains théologiens. Tout se passe donc comme si Descartes, jouant pour ses lecteurs le rôle de « révélateur », ceux-ci n'aient d'abord

prêté attention qu'à ce qui était analogue chez les deux philosophes.

A ce sujet, on n'a pas remarqué comment les rapprochements même les plus frappants entre la métaphysique cartésienne et certains textes d'Augustin ont été découverts progressivement. Mersenne, il est vrai, dès l'apparition du *Discours de la méthode*, note la ressemblance avec la position du *Cogito* dans la *Cité de Dieu*. Mais le passage ne devait pas lui être si familier, puisqu'il est ensuite incapable d'en retrouver la référence (1)! Et surtout Arnauld, qui connaissait d'assez près saint Augustin pour indiquer, à la lecture des *Méditations*, toute une série de références voisines (2), attend jusqu'en 1648 avant de signaler à Descartes la presque identité — *eadem fere* — de certaines de ses phrases avec le livre X du *De Trinitate*. Ce texte, dont on a vu la richesse et la précision en ce qui concerne la saisie de la spiritualité, par l'élimination de toutes les images matérialisantes, sera désormais sans cesse cité et paraphrasé par les cartésiens. Or, si c'est le rapprochement le plus caractéristique, pourquoi Arnauld a-t-il mis sept ans avant de le faire? Il serait peu vraisemblable qu'il ait ignoré un traité théologique de cette importance au moment où il adressait à Descartes ses premières questions (3); mais peut-être le but essentiel de l'ouvrage, l'approche du mystère de Dieu, lui en

(1) Cf. la réponse de Descartes à Mersenne, qui lui redemandait le texte, 15 nov. 1648, A. T., II, 435, puis celle où il lui renvoie la référence (déc. 1640, A. T., III, 261), signalée peu auparavant par Colvius (cf. *ibid.*, 247-248).

(2) Descartes à Mersenne, 21 avril 1641, A. T., II, 358-359 : « Les lieux de saint Augustin cités par M. Arnauld sont, en la seconde page, *libri II di de l. arb., c. 30* » (cf. A. T., VII, 197-198, sur le *Cogito*), « Puis en la neuvième page il cite *De An. quant., c. 15* et *Sol. l. I, c. 40* » (VII, 205 : supériorité de l'entendement sur l'imagination), « Mais au principal passage qui est en la pénultième page, *Tria enim sunt, ut sapienter monet Augustinus, etc.*, il a oublié de citer le livre » (= VII, 216, sur la distinction entre *intelligere*, *credere* et *opinari*, la référence, *De util. credendi*, c. 15, ayant sans doute été complétée par Mersenne). Dans la même lettre, à propos de Dieu non trompeur, Descartes dit : « Ce qui est répété en tant de lieux dans saint Augustin, saint Thomas et autres » (*ibid.*, 360), où Espinas voit un « aveu implicite » de sa familiarité avec saint Augustin (*Descartes et la morale*, t. I, p. 190-191). Il est vrai que parmi les rapprochements qu'on lui indiquait nous n'en voyons pas qui touchât ce point. Mais nous ne les connaissons pas tous... (Cf. A. T., III, 543-544 et IV, 113).

(3) Mersenne, dans la lettre à Voet du 13 déc. 1642 (citée A. T., III, 603) raconte combien l'approbation d'Arnauld fut immédiate lorsqu'il alla solliciter la 4^e série d'objections : *Ut qui doctior evaserit in Augustini doctrina, eo libentius philosophiam cartesianam amplexurus sit*. Il y dit aussi sa propre admiration : *Credidi lucem aliquam eximiam huic viro Deum infudisse, quam postea S. Augustini ingenio et doctrinae adeo conformam inveni, ut eadem fere omnia in uno agnoscam ac in alio*. (Postea impliquerait-il l'aveu que le rapprochement ne s'imposa qu'« après coup »?)

avait-elle masqué les richesses philosophiques, qui sont un moyen d'analyse et non une fin, jusqu'à ce qu'une nouvelle lecture, postérieure à sa connaissance du cartésianisme, lui fît « percevoir » soudain, avec une joyeuse surprise, les rapports profonds entre les deux pensées (1).

Ce n'est là naturellement qu'une hypothèse... Et sans doute s'il n'y avait pas eu un augustinisme théologique vivant à l'époque des *Méditations*, l'augustinisme philosophique des cartésiens dans la seconde moitié du XVII^e siècle n'aurait guère pu naître. Mais s'il y avait eu, avant Descartes, une connaissance plus précise de la pensée augustinienne, au-delà du vague platonisme qui régnait alors, les différences auraient éclaté en même temps que les analogies. Ou du moins la corrélation entre la conscience et l'inconscient dynamique qui l'oriente aurait été mieux dégagée. Au contraire la définition de l'âme par la pensée consciente semble bien plus rigoureuse chez Descartes que chez saint Augustin (2); et c'est pourquoi les cartésiens ne retiennent d'abord du Père de l'Église que ce qui appuie leur propre système. Cependant une rencontre plus profonde n'était-elle pas possible? Le problème de l'inconscient sans rien perdre des nuances de l'expérience augustinienne, ne pouvait-il trouver place dans une perspective cartésienne? C'est ce que notre étude tentera de préciser.

(1) Arnauld à Descartes, 3 juin 1648, A. T. V, 186 : *Quae de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino, toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10, luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi.*

(2) Saint Augustin ne dit pas que l'âme pense toujours, parce qu'il réserve le terme de *cogitare* à la pensée réflexive. Cependant elle a toujours quelque « science » (consciente ou seulement « habituelle »?) de son existence : *Quae... ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus (manet enim hoc quandiu animus manet, et quia semper manet animus, et hoc semper manet)... Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum est scire quod vivit : nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae suae (De Trin., l. XV, c. 15, t. 42, c. 1078).*

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENCE SELON DESCARTES

Philosophe de la conscience, Descartes a posé au principe de ses recherches l'obligation de « tâcher à se connaître » soi-même (1), exprimant jusque dans sa devise la volonté de ne pas mourir *ignotus sibi* (2). Et la première démarche de la métaphysique cartésienne établit l'existence du sujet connaissant, qui se saisit lui-même dans l'expérience indubitable du doute comme pensée d'un *Ego cogitans* (3). Même si Descartes n'a fait que réinventer le *Cogito* augustinien, il s'en sert « pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est une substance immatérielle (4) » : la prise de conscience de la pensée comme telle manifeste immédiatement l'attribut essentiel, la nature même, de ce principe irréductible aux objets matériels, qu'on appelle l'âme (5).

(1) A Mersenne, 15 avril 1630, A. T., I, 144 : cet effort y est associé à celui qui vise la connaissance de Dieu, selon l'idéal augustinien : *Noverim me, noverim te* (*Soliloques*, II, 1, 1).

(2) A Chanut, 1^{er} novembre 1646, A. T., IV, 537 : ... « ayant pris pour ma devise :

*Illi mors gravis incubat
Qui, notus nimis omnibus
Ignotus moritur sibi »*

Descartes avait inscrit ces mêmes vers de la *Thyeste* de Sénèque (v. 400-402), sur l'album de Montigny de Glarges, le 10 novembre 1644 (autographe inédit publié par G. COHEN, *Les Écrivains français en Hollande dans la 1^e moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1921, p. 484, planche XXXVIII).

(3) Sur les discussions suscitées par l'interprétation du *Cogito*, cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. IV, p. 95 sq.

(4) A Colvius, 14 nov. 1640, A. T., III, 247 et X, 578 (qui corrige quelques tournures de l'édition Clerselier, sans en modifier le sens; ainsi la suite : « Et pour cela seul d'inférer qu'on est, de ce qu'on pense, c'est une chose si claire et si naturelle qu'elle aurait pu aisément tomber sous la plume de qui que ce soit. »

(5) Descartes préfère le mot *mens* qui exclut toute idée d'animisme (5^e réponses, A. T., VII, 355-356, cf. titre de la Méditation II, A. T., VII,

Quelle est donc cette *conscience* qui, avec Descartes, devient le point de départ de toute la philosophie? Est-ce l'activité psychique la plus élémentaire, éprouvée intimement en sa spontanéité, ou seulement la prise de conscience réflexive de la pensée par soi et pour soi?

On parle volontiers aujourd'hui de « *Cogito* pré-réflexif » (1). Il est bien clair que le *Je pense* s'affirme à partir d'une *cogitatio* antérieure à la position du *pour-soi*, et mieux vaudrait réserver le terme de *Cogito* à cette affirmation du moi pensant. Toute la question est de savoir si le renvoi au sujet auréole immédiatement chaque fait de conscience, ou s'il suppose un retour explicite sur des phénomènes psychiques d'abord vécus dans leur simple visée de l'objet.

L'argument cartésien : *Je pense, donc je suis*, peut s'énoncer à partir d'une pensée quelconque : le doute en est une forme privilégiée uniquement parce qu'il fait jaillir la certitude de sa négation même. Alors que toutes mes actions, par exemple, les pas que je fais autour de ma chambre, ne sont peut-être qu'un rêve, quand j'ignore si j'ai un corps, si je vis ou respire, je ne peux m'appuyer sur aucun de ces phénomènes pour établir mon existence. « Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a, qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût, si on n'existait, on conclut fort bien, à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence, et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons. Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là : *Je respire, donc je suis*, sinon *Je pense, donc je suis* (2). » Ainsi même une pensée vague et indéterminée, *opinion* ou *sentiment* confus et irréfléchi, « cette pensée se présente alors à notre esprit » dans sa simplicité d'expérience indubitable. De même *nec licet inferre*,

23 et à Mersenne, 28 janvier 1642, A. T., III, 297), mais le titre général de l'ouvrage porte : *animae immortalitas* (ou *distinctio*.... : 2^e édit.).

(1) J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant*, p. 20 : « C'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* pré-réflexif qui est la condition du *Cogito* cartésien » (Cf. la communication à la Société française de philosophie sur *Conscience de soi et connaissance de soi*, le 2 juin 1947), M. MERLEAU-PONTY écrit également : « Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi... Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé »; mais il conclut : « Le *cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 462 et 463).

(2) A Renieri pour Pollot, avril ou mai 1638 (d'après l'édit. Adam-Milhaud t. II, p. 236, qui complète le nom du destinataire), A. T., II, 38.

exempli causa : ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est (1).

Car toute pensée se caractérise par cette *conscience*, référence intérieure toute spontanée à un moi, présence à notre esprit, bien avant qu'il ne se pose comme sujet en face d'une re-présentation. *Cogitationis nomine*, dit Descartes, *complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus* (2); et encore : *Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae, nobis consciis, in nobis fiunt, quatenus in nobis conscientia est* (3). Les traducteurs du XVII^e siècle rendent *conscientia* par des périphrases : « tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants (4) », « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes » (5), précisément parce qu'avant Descartes le mot *conscience* n'était pas encore usité en français au sens psychologique. Clerselier en particulier emploie toujours des expressions équivalentes; et c'est pourquoi l'on peut se demander si ce n'est pas Descartes lui-même qui aurait, en la revisant, ajouté le terme à la traduction de la réponse à l'objection seconde de Hobbes : Les actes intellectuels « comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance (6) ». Quand une lettre du philosophe identifie encore « ma propre pensée ou conscience », il est dommage que l'expression ne soit pas authentifiée par un autographe (7), et l'on n'oserait affirmer que le mot se trouvât dans l'original français de la *Recherche de la Vérité* quand la traduction latine évoque ce témoignage intérieur que chacun éprouve en lui-même, pour définir la conscience comme expérience psychologique (8). Quoi qu'il en soit, c'est bien Descartes qui, en mettant l'accent sur cette propriété de la pensée, a introduit ou appelé le nouvel usage de ce mot dans la langue courante (9).

(1) 5^e réponses, A. T., VII, 352.

(2) 2^e réponses, *ibid.*, 160.

(3) *Principes*, I, 9, A. T., VIII, 7.

(4) A. T., IX, A, 124 (traduction de Clerselier).

(5) A. T., IX, B, 28 (traduction de l'abbé Picot).

(6) A. T., IX, A, 137. Cf. VII, 176 : *Sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae conveniunt.*

(7) Au P. Gibieuf, 19 janvier 1642, A. T., III, 474, d'après une copie manuscrite. L'édition Clerselier, t. I, p. 480, omet précisément ces mots : *ou conscience*. Est-ce par scrupule de puriste? Ceci confirmerait que le mot *conscience* ait pu être ajouté par Descartes, moins délicat sur ce point que Clerselier, dans la traduction des 3^e réponses...

(8) *...quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur* (A. T., X, 524).

(9) Sur cette introduction progressive par les cartésiens, cf. ch. II, p. 113.

Or, grâce à cette certitude intime et immédiate qui pose toute pensée, si confuse, affective ou illusoire soit-elle, comme fait de conscience indubitable en sa subjectivité même, Descartes échappe aux difficultés de ceux qui définissent la conscience par la réflexion : les auteurs des sixièmes objections, renouvelant l'argument péripatéticien dit « du troisième homme », enfermaient le philosophe dans l'aporie du redoublement à l'infini, pour lui dénier la certitude de sa pensée, condition de la certitude de son existence (1). Mais, répond Descartes, il n'est pas pour cela « besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit, mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons (2) ». En dépit de toutes les arguties verbales, nul ne doute donc sérieusement de cette « expérience continuelle et infailible » de sa propre pensée (*non potest non esse sibi conscius*) (3).

Sans doute pour en dégager la portée, un effort d'attention est requis. Mais cette réflexion, au lieu d'exprimer, comme pour les scolastiques, un degré d'organisation supérieur, propre à la pensée immatérielle, reste de même nature que la conscience spontanée qui exprime déjà la spiritualité de l'âme (4). C'est

(1) A. T., VII, 413; IX, 218.

(2) A. T., IX, 225. Cf. VII, 422 : le latin n'emploie pas ici *conscientia*, mais parle de *cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus... innata est*.

(3) A. T., VII, 427; IX, 229 : le traducteur, pour rendre *consciis* s'est ici référé aux lignes précédentes de Descartes : *Nam sane fieri non potest quin semper apud nosmet ipsos experiamur nos cogitare*. Plus loin, relatant la genèse psychologique de sa conviction sur la réelle distinction de l'âme et du corps, Descartes écrit : *Primo, non dubitavi quin claram haberem ideam meae mentis, utpote mihi intime consciis eram* (A. T., VII, 443). La traduction donne : « Je ne doutai plus que je n'eusse une claire idée de mon propre esprit, duquel je ne pouvais pas nier que je n'eusse connaissance, *puisqu'il m'était si présent et si conjoint* (IX, 241). Cette addition n'a guère de chances d'être de Descartes, s'il n'a revu que les quatre premières séries d'objections et réponses lors de son voyage de 1644 (cf. A. T., IX, Avertissement, p. VII). Elle est cependant intéressante, car c'est le fond même de l'argumentation augustinienne.

(4) « On n'a pas besoin de réfléchir afin de poser pour soi sa pensée » parce

une illusion du P. Bourdin de croire qu'un acte réflexif est nécessaire pour avoir conscience de notre pensée comme telle : en sa spontanéité première elle révèle l'esprit distinct de la matière, et la multiplication à l'infini du redoublement réflexif n'apporterait rien de plus (1).

Aussi lorsque Descartes semble définir la conscience par la réflexion : *Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem*, il répond en fait à une objection de Burman posant la conscience comme le passage à « une autre pensée », pour conclure : *Non es conscius te cogitare, sed te cogitasse* (2). Mais la « conversion » de la conscience sur elle-même (3) s'opère au sein de la même pensée qui peut s'appliquer simultanément à plusieurs choses (4), en particulier à l'être objectif d'une idée représentative et à l'acte psychologique qui la pose comme telle et constitue sa réalité formelle (5). La réflexion n'ajoute donc pas une pensée radicalement différente, mais un simple progrès intérieur, et cet effort d'approfondissement, lié à l'activité de l'attention, fait surgir en pleine clarté, sans aucune discontinuité, la lueur qui auréole toute pensée d'une référence plus ou moins confuse au sujet pensant, — ce qui est déjà avoir conscience.

Etre conscient c'est donc bien d'abord penser, et la réflexion explicite sur cette pensée traduit un niveau supérieur de la

que « le fait d'être pour soi n'est pas un acte spécial qui se surajoute à la pensée », mais la propriété essentielle de la conscience (HAMELIN, *Le Système de Descartes*, p. 181).

(1) Bourdin, qui admet la conscience de notre pensée (A. T., VII, 490, 506, 533-534) ne la refuse à Descartes que pour l'acculer à l'absurde, en lui interdisant de dire même : *mihi sum conscius, haec mea conscientia est* (ibid., 503). Changeant plus loin sa tactique, il accepte de prêter aux arguments cartésiens un sens favorable, pour montrer qu'ils n'ont alors rien de neuf : c'est alors qu'il définit ainsi la conscience : *Si dicat... sic cogitare, ut suam illam cogitationem actu reflexo intueatur et consideret; adeoque cogitet, sive sciat et consideret se cogitare (quod vere est esse conscium, et actus alicujus habere conscientiam)* (A. T., VII, 533-534). Ce qui permet à Descartes de bien marquer son originalité : *Cum ait... requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, ...hallucinatur... Nec magis etiam similis consideratio sive reflexio requiritur, ut substantia cogitans sit posita supra materiam. Etenim prima quaevis cogitatio, per quam aliquid advertimus, non magis differt a secunda per quam advertimus nos istud prius advertisse, quam haec a tertia per quam advertimus nos advertisse : nec ulla vel minima ratio afferri potest, si prima concedatur rei corporeae, cur non etiam secunda* (ibid., 559).

(2) Manuscrit de Göttingen, A. T., V, 149.

(3) *Méditations, Praefatio ad lectorem* : *Mens humana in se conversa* (A. T., VII, 7-8).

(4) *Entretien avec Burman*, A. T., V, 148 et 149 : *Non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quam unum : e. g. jam ego concipio et cogito simul me loqui et me edere*. Cf. ci-dessous, p. 53, n. 5-6.

(5) Cf. *Méditation III*, A. T., IX, 32 (VII, 41).

conscience, sans en être la marque essentielle. Si l'*Entretien avec Burman* ne dissocie pas les deux aspects, Descartes distingue ailleurs plus nettement *inter visionem directam et reflexam* (1). Ainsi les premières pensées des nourrissons consistent en d'élémentaires sensations de douleur ou de plaisir lorsqu'ils reçoivent leur nourriture, tandis que l'adulte situe généralement ses sentiments dans le courant de sa conscience, en apercevant leur nouveauté ou leur rapport avec un événement antérieur : et cette activité, requise en particulier pour la reconnaissance du souvenir, est proprement la réflexion. Mais il n'existe entre la pensée directe et la vision réfléchie qu'une différence de degré entre deux faits de conscience.

Le problème de la pensée infantile, à propos duquel Descartes est conduit à faire ces remarques, pose précisément la difficulté majeure de l'identification cartésienne entre pensée et conscience, et permet d'éclaircir ce que Descartes entend par là.

Pour que le *Cogito* s'achève par l'affirmation d'une *res cogitans*, il faut que la pensée ne s'évanouisse pas dans la discontinuité d'une succession précaire. Je suis, — autant de temps que je pense — *nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem* (2). La position de l'âme comme une substance dont toute l'essence n'est que de penser, entraîne la thèse paradoxale de la permanence actuelle de cet attribut. Un corps peut rester immobile ou changer de figure, mais il garde toujours une certaine étendue; de même les modalités particulières de la pensée varient et s'effacent; l'âme peut subsister sans imaginer, sans se décider ou se souvenir, mais la nature pensante, distincte des actes particuliers en lesquels elle s'exprime, est le sujet concret qui reçoit tous ces modes (3). *Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet : quia cogitatio constituit ejus essentiam* (4).

Mais le dualisme de Descartes ne se contente pas de doubler la vie physiologique par une activité mentale dont la permanence impliquerait l'hypothèse d'un inconscient purement psychologique. S'il est de la nature de la pensée que nous en soyons toujours conscients et que son activité soit incessante, nous devrions avoir une conscience permanente de cette pen-

(1) A Arnauld, 29 juillet 1648, A. T., V, 220-221.

(2) Méditation II, A. T., VII, 27. (Le latin est ici plus fort que la traduction qui omet de rendre *omni* et *totus*, IX, 21.)

(3) *Principes*, I, 53 et 64; cf. à l'Hyperaspistes, août 1641, A. T., III, 423, *Entretien avec Burman*, A. T., V, 150, etc. Cf. p. 64, n. 3 sq.

(4) A Arnauld, 4 juin 1648, A. T., V, 193.

sée, ce qui semble contraire à l'expérience (1). Que signifient les interruptions du sommeil, des évanouissements et cette lente genèse du moi au cours de laquelle la psychologie infantile se dégage progressivement des limbes où est plongée l'âme du fœtus avant la naissance? Une philosophie du bon sens peut-elle sans ridicule attribuer aux enfants dans le ventre maternel une pensée consciente? C'est pourtant ce qu'affirme Descartes : « Je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser et que dès lors, il ne sache qu'il ne pense (*simulque sibi suae cogitationis conscia sit*) (2). »

Sans doute, il serait absurde d'attribuer au jeune enfant des méditations métaphysiques (3)! De vagues sensations de chaleur ou de froid l'absorbent entièrement et la mollesse des traces cérébrales jointe à l'absence de toute réflexion proprement dite suffisent à expliquer le manque de souvenirs sur cette aube de la vie psychique (4).

Mais cet exemple prouve également que la pensée, pour être définie par la conscience, ne requiert pas cependant une prise de conscience claire, loin d'être toujours accompagnée d'une expresse réflexion.

*
* *

La conscience comporte donc pour Descartes une série de degrés et ces phénomènes marginaux et évanescents autoriseraient à parler de *subconscient*.

Est-ce là une hypothèse purement théorique, exigée par la notion de la substance pensante, dont la permanence de l'attribut principal est une conséquence logique? Descartes avouera

(1) Arnauld a ramassé sous une forme très précise cette objection courante chez les adversaires de Descartes : *Cum ea sit natura cogitationis, ut illius semper simus conscii, si semper actu cogitamus, debemus semper esse conscii nos cogitare; at id experientiae repugnare videtur* (juillet 1648, A. T., V, 214). Cf. 5^e objections, A. T., VII, 264.

(2) 4^e réponses, A. T., IX, 190 (VII, 246-247).

(3) A l'*Hyperaspistes*, août 1641, A. T., III, 423 : *Non autem idcirco mihi persuadeo, mentem infantis de rebus Metaphysicis in matris utero meditari*. En particulier l'idée de Dieu, pour être innée, n'est pas expressément formée en nous avant la naissance (*ibid.*, 424; cf. *Notae in Programma*, A. T., VIII, B, 366, *Entretien avec B.*, A. T., V, 149-150).

(4) A l'*Hyperaspistes*, A. T., III, 424 : *Nihil magis rationi consentaneum est, quam ut putemus mentem corpori infantis recenter unitam in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quae ex ista unione ac quasi permistione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari*. Sur l'oubli immédiat de ces vagues sentiments, cf. 5^e réponses, A. T., VII, 356-357 et à Arnauld, 4 juin et 29 juillet 1648, A. T., V, 192 et 219-220.

bien à Morus que seule l'identité de nature entre l'enfant et l'adulte nous permet d'attribuer une âme au premier... (1). Ce sont sans doute des raisons religieuses qui conduisent à supposer que l'âme est infuse dans le corps avant la naissance et que sa perfection est en droit aussi grande que chez l'homme fait (2). Car l'esprit est d'abord gêné dans son activité par ce corps auquel il est uni et qui l'affecte comme un empêchement (3).

Mais même dans la mesure où elle est un obstacle pour la pensée pure, l'union de l'âme et du corps joue un grand rôle explicatif dans le cartésianisme; et par là, l'hypothèse d'un courant de conscience permanent dès la première enfance est confirmée par ses retentissements sur toute la vie psychique ultérieure.

Avant de s'élever jusqu'à une activité mentale autonome, l'âme commence par éprouver des passions : en tant que sentiments ce sont des faits de conscience (4), mais « elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures (5) » et tout particulièrement chez le jeune enfant : « D'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps et qu'y étant trop attaché il ne pensait rien sans eux, aussi n'apercevait-il que confusément toutes choses (6). » Aussi, les premières traces de ces vagues sentiments orientent-ils le développement de toute notre vie affective : « Les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après (7). » Descartes explique ainsi la genèse des quatre passions primitives : joie, amour, haine et tristesse, avec leurs caractéristiques physiologiques. Ce sont « les seules que nous avons eues avant notre naissance; et, ajoute Descartes, je crois aussi qu'elles n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses; parce que l'âme était tellement

(1) A Morus, 15 avril 1649, A. T., V, 345 : *Nec judicarem infantes esse mente praeditos, nisi viderem eos esse ejusdem naturae cum adultis.*

(2) 5^e réponses, A. T., VII, 354 : *Nam, ex eo quod non tam perfecte agat in corpore infantis quam adulti... sequitur tantum illam, quandiu corpori est adjuncta, ipso uti ut instrumento ad eas operationes, quibus ut plurimum occupatur, non autem perfectiorem vel imperfectiorem reddi a corpore.*

(3) *Ibid.* Cf. *Entretien avec Burman*, A. T., V, 150 : *Nam corpus ita afficit animam, ut eam impediat*; et à Regius, mai 1641, A. T., III, 375.

(4) Cf. *Principes*, I, 9, I, 7 : A. T., VIII, 7 : *De ipso sensu sive conscientia.*

(5) *Passions*, § 28.

(6) 6^e réponses, A. T., IX, 239.

(7) A Chanut, 1^{er} février 1647, A. T., IV, 604.

attachée à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions (1) ».

Lorsque l'esprit entre en contact avec le monde extérieur, « il y a je ne sais quoi dans les objets... qui cause en nous ces pensées confuses qu'on nomme sentiments (2) »; et « pendant les premières années de notre vie, notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi (3) ». Mais cette pensée directe s'est bientôt accompagnée d'une « réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient (4) » : de là sont issus « les préjugés de notre enfance », qui conditionnent encore les opinions de l'adulte; et c'est contre cette source primordiale de nos erreurs que se dressera la méthode cartésienne (5).

Ainsi la pensée de l'homme reste profondément imprégnée de ces premières impressions, trop vagues pour avoir laissé une trace qui suscite un souvenir explicite et qui, cependant étaient déjà perçues très obscurément par la conscience à son éveil.

Si l'écueil d'une pareille pensée est d'être engluée dans la subjectivité de ses sentiments, l'activité de l'adulte tend au contraire à lui faire perdre conscience de lui-même, en l'absorbant dans la perception du monde extérieur. Mais il n'en éprouve pas moins ces impressions confuses, presque inaperçues et que Descartes avait notées, bien avant que les sensations cœnesthésiques ne fussent étudiées par les psychologues.

C'est par elles que « j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds et tous les autres membres (6) ». Plus profondément encore, j'éprouve un certain bien-être ou malaise et « cette je ne sais quelle émotion de l'estomac que j'appelle faim », ou « la soif et d'autres semblables appétits (7) ». L'erreur se glisse jusque dans ces « sentiments intérieurs (8) » : « Car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur? », dit

(1) *Ibid.*, 605, Cf. *Passions*, § 107-111 qui développent les caractères physiologiques des passions fondamentales à partir de cette vie prénatale. Une lettre à Elisabeth (mai 1646, A. T., IV, 409) explique même certaines manifestations individuelles de la tristesse, suivant que la première nourriture reçue a été insuffisante ou mauvaise.

(2) *Principes*, I, 70.

(3) *Ibid.*, 71.

(4) *Ibid.*, 47. (Le latin dit plus simplement : *Cumque tunc nihil ominis de multis judicari, hinc multa hausimus praejudicia*, A. T., VIII, 22.)

(5) *Ibid.*, 71, 47, 66-67. Cf. *Discours*, 2^e p., A. T., VI, 12-13, etc.

(6) Méditation VI, A. T., IX, 59.

(7) *Ibid.*, 60 et 59.

(8) *Homme*, A. T., XI, 163.

Descartes avant d'évoquer l'illusion des amputés (1) : en effet, les renseignements fort confus que ces sensations transmettent à l'esprit sont souvent mal interprétés et leur valeur est seulement affective.

Leur fond permanent, bien qu'à peine aperçu, colore toute la vie psychique : « Ainsi, lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau; et l'on se sent triste en même façon, lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit (2). »

Et même chez l'homme orienté vers le monde extérieur, cet ensemble de sentiments vagues envahit à nouveau toute la conscience, lorsque l'âme est privée de son pouvoir de contrôle sur les impressions reçues. Chez les fous, Descartes n'admet pas que la faculté de penser soit *éteinte*, mais seulement *troublée*; et de même qu'elle « est assoupie dans les enfants (3) », l'adulte retourne chaque jour à ce mode de pensée subconsciente, en s'abandonnant au sommeil.

La cause en est encore physiologique : l'instrument ne répond plus au pilote; comme des voiles détendues « quand le vent est un peu trop faible », les conduits nerveux se relâchent par suite de la raréfaction des esprits animaux (4). Ainsi, « dans le sommeil, l'action de l'âme sur le corps est paralysée par l'absence des esprits animaux qui ne peuvent plus transmettre ses ordres dans les muscles (5) ». Mais comme l'âme n'est pas seulement un pilote en son navire, la défection du corps ne lui redonne pas pour autant la liberté de la pensée pure (6) : jamais elle n'est plus passive (7), esclave du jeu purement mécanique des rares « esprits » vagabondant parmi les voies déjà frayées; mais la pensée relâchée interprète confusément les

(1) Méditation VI, A. T., IX, 61. Cf. *Principes*, IV, 196.

(2) *Passions*, § 94. Cf. à Élisabeth, novembre 1646, A. T., IV, 529.

(3) 4^e réponses, A. T., IX, 177. La lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 rapproche les crises de frénésie et d'apoplexie de la léthargie (A. T., V, 219).

(4) *Homme*, A. T., XI, 173. Cf. à Newcastle, avril 1645, A. T., IV, 192.

(5) J.-H. Roy, *L'Imagination selon Descartes*, p. 125-126.

(6) A l'objection de l'*Hyperaspistes* que la pensée devrait alors s'exercer librement (A. T., III, 409-410), Descartes répond : *Nec mirum quod in somnis nullas demonstrationes Archimedeis similes conficiat; manet enim corpori unita etiam in somnis, nec ullo modo liberior est, quam in vigilia* (ibid., 432-433). Cf. à Élisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T., IV, 282.

(7) *Excerpta varia*, A. T., XI, 649 : *Somnum a vigilia distinguimus, quia in somno mens patitur imagines quascunque, in vigilia non patitur tantum, sed agit.*

images évoquées par l'excitation incohérente des traces cérébrales et soumise au déroulement de ces perceptions absurdes, elle reste une pensée en acte grâce à la conscience vague des sentiments éprouvés (1). Aussi, Descartes affirme-t-il que l'âme ne cesse de penser même dans la plus profonde léthargie. L'absence de souvenirs, comme dans le cas de la pensée prénatale, est causée par la légèreté des impressions subies, incapables de réveiller des traces précises dans le cerveau. Car, lorsque nous nous rappelons quelque songe, c'est que le sommeil était déjà moins profond (2).

L'immersion de l'âme dans ce flot obscur de la pensée somnolente comporte en effet des degrés insensibles. Le philosophe des idées claires et distinctes n'a pas dédaigné de se pencher sur les illusions du rêve, ne serait-ce que pour les exorciser. Notant ceux qui lui semblaient remarquables (3), il a étudié la transposition de la réalité dans le rêve : « S'il arrive que l'action de quelque objet qui touche les sens puisse passer jusqu'au cerveau pendant le sommeil, elle n'y formera pas la même idée qu'elle ferait pendant la veille, mais quelqueune de plus remarquable et de plus sensible : comme quelquefois quand nous dormons, si nous sommes piqués par une mouche, nous songeons qu'on nous donne un coup d'épée; si nous ne sommes pas du tout assez couverts, nous nous imaginons être tout nus; et si nous le sommes quelque peu trop, nous pensons être accablés d'une montagne (4). » Rêve de duelliste, dirions-nous dans le premier cas et Descartes n'ignore pas que les habitudes de la veille influent sur l'interprétation des rêves : « Car le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mau-

(1) A. Arnould, 29 juillet 1648, A. T., V, 221 : *Aliud est esse conscios nostrarum cogitationum, eo tempore quo cogitamus, et aliud earum postea recordari; sic nihil in somniis cogitamus, quin eo ipso momento simus cogitationis nostrae conscii, quamvis statim ejus ut plurimum obliviscamur*. Quand J.-H. Roy déclare : « Il est inexact de dire que nous pensons toujours, il faut dire que nous avons toujours, même dans le rêve, la faculté de penser (*L'Imagination selon Descartes*, p. 142), il reprend donc la position des adversaires de Descartes, précisément parce qu'il assimile à tort pensée et réflexion (*ibid.*, p. 143).

(2) A. Arnould, 29 juillet 1648, A. T., V, 219.

(3) Ainsi les rêves célèbres du 10 novembre 1619, notés dans les *Olympica*, et relatés par BAILLET, *Vie*, t. I, p. 80-84; cf. A. T., X, 180-185. Une note des *Excerpta varia* explique « l'interprétation des songes » et leur apparence prémonitoire, parce que la plupart tombent dans l'oubli : ceux qui ont quelque rapport avec la réalité, étant plus aisément rappelés à notre mémoire, nous frappent alors davantage : *Quae ex hoc ipso quod raro contingant, statim illa superstitiosi aliquid divini habere arbitrantur* (A. T., XI, 648).

(4) *Homme*, A. T., XI, 198. (Sur la familiarité de Descartes avec l'escrime, cf. A. T., X, 535-538.)

vais songes, lorsque son tempérament l'y dispose. Toutefois, l'expérience fait voir que, si on a eu souvent quelque pensée, pendant qu'on a eu l'esprit en liberté, elle revient encore après, quelque indisposition qu'ait le corps (1). » La pensée claire retrouve ainsi une certaine liberté, en se préparant des rêves généralement paisibles, mais elle reste esclave pendant le sommeil lui-même et c'est pourquoi le doute méthodique doit examiner sérieusement « l'argument du rêve ».

Il ne suffit pas en effet de remarquer que « ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci (2) ». L'absurdité logique, qui n'est d'ailleurs pas constante, ne choque pas le rêveur et subjectivement les images éprouvées « peuvent être beaucoup plus distinctes et plus vives que celles qui se forment pendant la veille (3) ». Aucun critère psychologique ne s'imposera donc, précisément parce que « les pensées qui viennent en songe » font partie du courant de la conscience au même titre que les autres.

Pourtant dans le sommeil même, l'âme se dégage parfois momentanément des liens associatifs : *ut cum inter dormiendum advertimus nos somniare* (4). C'est comme un sursaut de la pensée réflexive qui se surajoute ici au déroulement des images : pour s'inscrire dans nos souvenirs, puisque nous nous rappelons ensuite avoir rêvé que nous rêvions, il suppose déjà un certain rétablissement de la tension physiologique qui prépare le réveil (5). Mais en une très fine analyse des nuances psychologiques, Descartes a noté comment le demi-sommeil se prolonge souvent, avant la claire prise de conscience de la réalité : « Après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des buis, des jardins et des palais enchantés..., je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit; et quand je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que mon contentement soit plus parfait et que mes sens y participent (6). »

(1) A Élisabeth, 1^{er} septembre 1645, A. T., IV, 282.

(2) Méditation I, A. T. IX, 14.

(3) *Homme*, A. T., XI, 198. Cf. *Discours*, 4^e p., A. T., VI, 38 : « D'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que toutes les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses? » et *Passions*, § 26.

(4) 5^e réponses, A. T., VII, 358-359.

(5) Quand le sang est purifié et le cerveau reposé, « cette machine se doit naturellement réveiller de soi-même après qu'elle a dormi assez longtemps » (*Homme*, A. T., XI, 199).

(6) A Balzac, 15 avril 1631, A. T., I, 198. Cf. Méditation I, 18 : « Tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire,

La transition est donc insensible entre « les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même (1) ». C'est le « repos de l'esprit (2) », qui n'est pas totale inactivité, mais pensée très relâchée et toute spontanée, comme Descartes la conseille à la princesse Elisabeth, en lui recommandant, pendant une cure, de « ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien (3) ». Ils n'en gardent en effet aucun souvenir, car « nous avons toutes les nuits mille pensées et même en veillant... nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste plus aucune trace en la mémoire (4) », faute de les avoir « remarquées » : la pensée n'a cependant pas interrompu son cours, mais elle est restée pratiquement inaperçue.

L'hypothèse d'une pensée permanente et obscure chez les tout petits enfants ne concerne donc pas un phénomène exceptionnel : les sensations cœnesthésiques, le rêve ou la rêverie révèlent à l'état pur une vie subconsciente de l'esprit, qui constitue cependant un très vague courant de conscience.

Aussi la prise de conscience réfléchie peut-elle éclairer ces faits de l'intérieur, sans modifier leur nature profonde. Mais elle permet également un certain dédoublement de la pensée ; car l'attention, en fonction de laquelle se définissent les idées claires et distinctes (5), limite le champ de la conscience vive, sans pour autant supprimer les phénomènes marginaux. La confusion inhérente à la pensée subconsciente explique ainsi les illusions sur nous-mêmes, qui resteraient un paradoxe, si Descartes assimilait le déroulement de la pensée à la suite transparente des états de la conscience claire. Au contraire, le philosophe s'est plu à montrer le jeu subtil entre des degrés de conscience simultanés et inégalement profonds, d'où naissent des illusions touchant à la mauvaise foi : « Ainsi, je n'approuve

lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables... »

(1) *Passions*, § 2.

(2) A Elisabeth, 28 juin 1643, A. T., III, 693. Descartes y déclare accorder « fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'imagination et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul », pour donner le reste du temps « au relâche des sens et au repos de l'esprit ».

(3) A Elisabeth, mai ou juin 1645, A. T., IV, 220.

(4) A Gibieuf, 19 janvier 1642, A. T., III, 479. (Descartes le rapproche de la pensée infantile.)

(5) *Principes*, I, 45.

point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qui en revient, ne peut toucher que la superficie d'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure en s'apercevant qu'ils sont faux (1). »

Cette dualité entre la tendance passionnelle spontanée et la réaction affective de l'âme permet précisément de déceler la spécificité des sentiments intellectuels : « Par exemple, lorsqu'un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois), il serait fâché de voir ressuscitée : il se peut faire que son cœur est serré par la tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié, qui se présentent à son imagination, tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme (2). » L'analyse dissocie donc la passion superficielle, qui « est plus dans l'extérieur et dans le sens » (ce qui est encore un aspect de la conscience) « que dans l'intérieur de l'âme (3) ».

Mais un tel discernement suppose une réflexion très élaborée, et en général, on éprouve indistinctement ces impulsions parfois contraires. C'est parce que les passions sont par nature « confuses et obscures » que « ceux qui sont le plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux (4) ». Leur origine physiologique n'en est pas la seule raison, car « elles peuvent aussi être excitées par des biens et des maux que l'âme ne remarque point, encore qu'ils lui appartiennent (5) ». Quand « on se sent triste ou joyeux sans qu'on puisse ainsi distinctement remarquer le bien ou le mal qui en sont les causes », l'explication en peut être toute corporelle, ou dépendre d'une sorte de sommeil de l'esprit (6), dupe, comme dans le rêve,

(1) A Élisabeth, 6 octobre 1645, A. T., IV, 305-306. Descartes note : « Il pourrait arriver qu'elle fût si continuellement divertie ailleurs, que jamais elle ne s'en aperçût. »

(2) *Passions*, § 147. Descartes s'est toujours intéressé à ces phénomènes de dédoublement intérieur, et dès le *Compendium Musicae*, il remarquait le paradoxal plaisir des larmes à la tragédie (A. T., X, 89). Cf. à Élisabeth, 18 mai, 6 octobre et 3 novembre 1645, A. T., IV, 202-203, 309, 331 et *Passions*, §§ 94, 187.

(3) *Passions*, § 187.

(4) *Ibid.*, § 28.

(5) *Ibid.*, § 95. Cf. §§ 91 et 93.

(6) *Ibid.*, § 93 : « A savoir lorsque ce bien ou ce mal font leurs impressions dans le cerveau sans l'entremise de l'âme », ce cas étant distingué de l'inconscient purement physiologique quand « ils n'appartiennent qu'au corps » et de l'association subconsciente : « Quelquefois aussi, encore qu'ils appar-

d'associations subies sans contrôle. Descartes a ainsi analysé sur lui-même un faible pour les personnes atteintes de strabisme, transfert sentimental hérité d'un amour d'enfance : « Je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut, et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému (1) » : le complexe a donc été dissocié par la conscience réfléchie, de même, le philosophe explique « les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables (2) » par un souvenir oublié de la première enfance. Ce choc, il est vrai, semble n'avoir laissé qu'une trace cérébrale, sans qu'on puisse parler de refoulement d'ordre psychique : « les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et la supérieure de l'âme » sont mythiques. « Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties. L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison (3). »

Malgré cette profession de foi rationaliste, qui semble ne laisser place que pour un inconscient corporel, Descartes écrit : « Lorsque ces inclinations secrètes ont leur cause en l'esprit, et non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies (4). » Si la plupart des phobies peuvent être exorcisées par la réduction du complexe psycho-physiologique qui les a suscitées, le philosophe admet donc en l'âme des sympathies et antipathies mystérieuses, dont il notait l'existence dès le début du *Compendium Musicae* (5). Et ce n'est pas seulement

tiennent à l'âme, à cause qu'elle ne les considère pas comme bien et mal, mais sous quelque autre forme dont l'impression est jointe avec celle du bien et du mal dans le cerveau. »

(1) A Chanut, 6 juin 1647, A. T., V, 57.

(2) *Passions*, § 136. Cf. §§ 50 et 107.

(3) *Ibid.*, § 47.

(4) A Chanut, 6 juin 1647, A. T., V, 58.

(5) A. T., X, 90 : *Ita forte etiam amicissimi* (sc : vox) *gratior est quam inimici, ex sympathia et dispathia affectuum*. Descartes le rapproche alors d'un phénomène étrange, couramment admis à l'époque : la discordance entre tambourins faits de peaux de loup et de brebis. Une explication par des causes purement physiques sera donnée, dans les *Principes*, de faits tels que le saignement des plaies du mort quand le meurtrier s'en approche (IV, 187 : cet exemple ne figurait pas dans le texte latin, ce qui permet de se demander si

dans ses notes de jeunesse qu'il attribuait une grande importance à l'« enthousiasme » inspiré des poètes (1) puisqu'en pleine maturité, il invoquait « une infinité d'expériences » pour justifier les pressentiments : la « secrète force » des « inclinations intérieures » (2) trouve grâce devant le regard lucide de la conscience réfléchie...

Ce n'est surprenant qu'en vertu d'une image rétrécie du cartésianisme comme philosophie des seules idées claires de type mathématique. Mais Descartes affirme expressément « que nous avons aussi des notions distinctes de nos sentiments, de nos affections et de nos appétits, bien que souvent nous nous trompions aux jugements que nous en faisons (3) ».

La pensée subconsciente, soumise à un flot d'impressions sensibles très vagues, ou issue de notre affectivité profonde, peut donc s'éclaircir par l'analyse réflexive; et c'est parce qu'elle porte déjà en elle plus ou moins confusément cette lueur de conscience, qu'elle relève de l'esprit et non du corps. Aussi, quand Descartes repousse toute division de l'âme en « parties », il s'oppose seulement aux thèses scolastiques qui séparent la fonction intellectuelle des fonctions végétative et sensitive. L'âme est tout entière pensante (4) : « La même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés (5). » Or, vouloir et sentir sont des modes de la pensée au même titre que l'intellection pure (6), et par là s'accompagnent de la même conscience : « car il est certain que nous

la précision est bien due à Descartes). Mais en était-il ainsi à l'époque où il écrivait : *Una est in rebus activa vis, charitas, harmonia (Cogitationes privatae, A. T., X, 218)*?

(1) *Ibid.*, 217. Cf. le célèbre début des *Olympica* : *X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo...* (*Ibid.*, 179).

(2) A Elisabeth, nov. 1646, A. T., IV, 529-530. Descartes y note le succès des choses entreprises « avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure », et évoque à ce propos le démon de Socrate. L. PRENANT, *Les moments du développement de la raison chez Descartes* (Europe, mai 1937, p. 354-357), commente ce texte et le rapproche des répugnances du philosophe avant son départ pour la Suède. Cette exhortation à « suivre le conseil de son génie » est d'ailleurs limitée aux « actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire ».

(3) *Principes*, I, 66.

(4) L'unité de l'âme est un article de foi : *Cum animam rationalem indivisibilem esse, et nullam aliam sensitivam vel vegetantem sibi adjunctam habere, sit de fide* (à Plempius, 15 février 1638, A. T., I, 523), et Descartes rappelle à Regius que parler de sa triplicité est une hérésie (mai 1641, A. T., III, 371) : mais il se sépare de la tradition en refusant d'attribuer à l'âme la *vis vegetandi & corporis movendi* : « *Anima in homine unica est, nempe rationalis* », (*ibid.*). Cf. 5^e réponses, A. T., VII, 356.

(5) *Passions*, § 47.

(6) Méditations II et III, A. T., VII, 28 et 34 (IX, 22 et 27) : *Res cogitans... nempe dubitans, intelligens... volens..., imaginans quoque et sentiens*.

ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons (1) ». C'est là une conscience immédiate, qui n'implique aucun redoublement.

Cependant, la dualité entre perception sensible et intellection pure, et surtout entre volonté et entendement, comme elle explique la genèse de toutes les erreurs, est plus particulièrement à la source des illusions sur nous-mêmes. Mal analysées, les sensations obscurcies par le mélange d'éléments corporels, ou les volontés qui animent nos inclinations et nos croyances introduisent la confusion dans notre esprit; et la plupart « ignorent eux-mêmes » leurs véritables opinions : « Car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre (2). »

L'effort critique s'attache précisément à réduire ce hiatus, en faisant porter l'attention sur ces phénomènes qui restent généralement à l'arrière-plan de la pensée absorbée par les exigences de l'action (3). Mais, pour ce faire, il faut se soumettre aux limites de notre entendement, éprouvées par la conscience même (4). Sans doute ne faut-il pas prendre trop à la lettre l'affirmation que « nous n'avons jamais qu'une pensée en même temps (5) ». Car on peut faire attention à plusieurs choses à la fois (6). Mais l'amplitude du champ de conscience varie en raison inverse de sa distinction (7), l'intuition des idées est soumise aux mêmes lois que la vision sensible : « Il n'y a plus qu'une condition qui soit désirée de la part des organes extérieurs, disait Descartes dans la *Dioptrique* (8), qui est de faire

(1) *Passions*, § 19; cf. à Mersenne, 28 janvier 1641, A. T., III, 295.

(2) *Discours*, 3^e p., A. T., VI, 23. Cf. la nuance de la lettre à Huygens, 10 octobre 1642, A. T., III, 580 et РОТН, p. 185 (texte rectifié) : « Quoique nous veuillions croire et même que nous pensions croire fort fermement tout ce que la religion nous apprend... »

(3) C'est pourquoi le comportement est révélateur : « Pour savoir quelles étaient véritablement leurs opinions, je devais plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquaient qu'à ce qu'ils disaient » (*Discours*, A. T., VI, 23).

(4) *Regulae*, VIII, A. T., X, 398 : *Neque res ardua aut difficilis videri debet ejus, quod in nobis ipsis sentimus, ingenii limites definire.*

(5) A. Meyssonier, 29 janvier 1640, A. T., II, 19.

(6) *Entretien avec Burman*, A. T., V, 148 : *Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est* (cf. p. 41, n. 4), et 149. C'est ce qui rend possible la saisie intuitive des premiers chaînons de la déduction (*Regulae*, III, A. T., X, 370 et VI, *ibid.*, 386 : dans la moyenne proportionnelle, *non ad unum tantum aut ad duo, sed ad tria diversa simul est attendendum, ut quartum inveniatur*).

(7) *Regulae*, IX, *ibid.*, 400-401 : *Nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere, nihil illorum distincte videt; et pariter qui ad multa simul unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est.*

(8) *Discours VII*, A. T., VI, 163.

qu'on aperçoive le plus d'objets possibles en même temps. Et il est à remarquer qu'elle n'est aucunement requise pour la perfection de voir mieux, mais seulement pour la commodité de voir plus; et même il est impossible de voir plus d'un seul objet à la fois distinctement : en sorte que cette commodité d'en voir cependant confusément plusieurs autres n'est principalement utile qu'afin de savoir de quel côté il faudra, par après, tourner ses yeux pour regarder celui d'entre eux qu'on voudra mieux considérer. »

La concentration de l'attention atténue donc la vivacité des impressions marginales, qui continuent pourtant à être perçues plus ou moins confusément en fonction de leur intensité initiale : « Comme l'âme, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit, ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre, ou de sentir le feu qui brûle la main (1). » Car l'âme est généralement asservie par les sensations fortes : une piqûre d'aiguille affecte toute notre pensée, obnubilée comme pendant la somnolence ou la première enfance (2). Cependant la totalité des perceptions extérieures s'évanouit parfois, quand l'attention est tout à fait absorbée par le regard intérieur : « Car on voit que, lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiment, encore qu'il ait divers objets qui le touchent (3). »

Si la pensée s'exerce sans interruption, cela n'exclut donc pas les ruptures dans la trame des impressions sensibles : l'âme n'est jamais privée de tout sentiment, au sens le plus général, puisqu'il est de l'essence de la conscience d'éprouver ce qui se passe en elle. Les impressions simultanées, — perceptions externes, sensations cœnesthésiques ou phénomènes purement psychologiques — peuvent être confusément ressenties, lorsque l'attention distraite les distingue mal; et c'est ce qui permet d'affirmer que Descartes n'a pas méconnu l'existence d'une pensée subconsciente. Mais quand toute conscience de l'exci-

(1) *Passions*, § 46.

(2) *Entretien avec Barman*, A. T., V, 150 : *Hoc in nobis sentimus, cum acu aut alio instrumento pungimur, hoc nos ita afficere, ut de alia re cogitare non possimus. Sic homines semi-somnolenti de nulla alia re vix cogitant. Sic igitur etiam mens in infantia corpori immersa fuit, ut nihil aliud nisi corporeum cogitaret.*

(3) *Dioptrique*, Discours IV, A. T., VI, 109. Une forte distraction extérieure peut jouer le même rôle : « Un gendarme revient d'une mêlée : pendant la chaleur du combat, il aurait pu être blessé sans s'en apercevoir. » (*Monde*, A. T., XI, 6).

tation extérieure disparaît, en subsiste-t-il, dans les profondeurs de l'âme, quelque écho proprement inconscient?

*
* *

L'homme plongé dans l'extase pourra bien retirer sa main si une flamme la brûle : la sensation aura-t-elle donc été confusément perçue? Descartes invoque ici l'absence de sentiment pour établir « que c'est l'âme qui sent, et non le corps (1) ». La réelle distinction entre les fonctions des deux composants de l'homme, loin d'introduire un parallélisme qui doublerait les phénomènes physiologiques par un courant psychique, senti ou inaperçu, a pour conséquence la dissociation entre le sentiment comme fait de conscience et le mécanisme purement corporel qui enchaîne la réaction à l'excitation : « Il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons; et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombions, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à la nage, où ils se noieraient étant éveillés (2). » Extase, distractions, somnambulisme ne révèlent donc aucune pensée inconsciente : tandis que l'esprit est perdu dans sa méditation ou son rêve, le déroulement autonome des réflexes se poursuit normalement.

Dans ces cas limites, l'âme absorbée par ailleurs (*dum mente alia avocata*) (3), n'éprouve que sa réelle distinction d'avec le corps : « cette étroite liaison de l'esprit et du corps, que nous expérimentons tous les jours (4) » semble suspendue; et la machine animale n'en fonctionne pas moins, sans qu'il soit besoin d'invoquer une « âme végétative » ou un psychisme inconscient pour expliquer l'adaptation des réactions aux conditions ambiantes. Le traité de *l'Homme* montre « comment elle peut être incitée par les objets extérieurs qui frappent les organes de ses sens, à mouvoir en mille autres façons tous ses

(1) *Dioptrique*, A. T., VI, 109.

(2) A Newcastle, 23 novembre 1646, A. T., IV, 573.

(3) A Plempius, 3 octobre 1637, A. T., I, 413 (cf. p. 56, n. 4).

(4) 4^e réponses, A. T. IX, 177. Cf. à Elisabeth, 28 juin 1643 A. T., III, 693-694.

membres (1) » : la complexité des ressorts de la machine produit seule cette infinie diversité; et Descartes raille les hypothèses fantaisistes qui rapprochent les phénomènes vitaux des conduites spirituelles : « Car de supposer en chaque partie du corps des facultés qui choisissent et qui attirent les particules de l'aliment qui lui sont propres, c'est feindre des chimères incompréhensibles, et attribuer plus d'intelligence à ces chimères que notre âme n'en a, vu qu'elle ne connaît en aucune façon ce qu'il faudrait qu'elles connussent (2). »

Toute activité exercée par l'âme s'exprime donc en termes de connaissance, et avec la sensibilité proprement dite, c'est la conscience tout entière qui disparaît, sans qu'on puisse la doubler d'un arrière-plan obscur.

Aussi la théorie des animaux-machines confirme-t-elle l'inutilité d'un hypothétique psychisme inconscient, en ce domaine où le physiologique pur est un principe d'explication suffisant. Quand Descartes leur reconnaît le *sensus*, en tant qu'il dépend des organes du corps (3), il entend seulement par là l'automatisme qui répond à l'excitation appropriée : ainsi les animaux voient, en ce que les images des objets externes se peignent sur leur rétine et déterminent en eux divers mouvements, mais sans aucune *sensation* analogue à la nôtre, *dum sentimus nos videre* (4). De même « les mouvements de nos passions... peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées (5) ». On peut ainsi leur attribuer « l'instinct naturel » qui « est en nous en tant qu'animaux et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de

(1) *Homme*, A. T., XI, 141.

(2) *Homme*, A. T., XI, 250-251.

(3) A Morus, 5 févr. 1649, A. T., V, 278 : *Nec denego etiam sensum, quatenus ab organo corporeo dependet*. La traduction courante par « sentiment » (reproduite par V. COUSIN, t. X, p. 208) est donc critiquable, car Descartes dit bien : « Je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur; car, selon moi, la douleur n'est que dans l'entendement; mais j'explique tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et non la douleur proprement dite » (à Mersenne, 11 juin 1640, A. T., III, 85). Il leur octroie donc seulement « ce que vulgairement on appelle vie, âme corporelle et sens organique » (6^e réponses, A. T. IX, 228; cf. à Regius, mai 1641, A. T., III, 370, à Buitendijck, 1643, A. T., IV, 65).

(4) A Plempius, 3 octobre 1637, A. T., I, 413-414 : *Expresse ostendam me non putare bruta videre sicut nos, dum sentimus nos videre, sed tantummodo sicut nos, dum mente alio avocata; licet objectorum externorum imagines in retinis oculorum nostrorum pingantur, et forte etiam illarum impressiones in nervis opticis factae ad diversos motus membra nostra determinent, nihil tamen prorsus eorum sentimus; quo casu etiam nos non aliter movemur, quam automata*.

(5) A Newcastle, 23 nov. 1646, A. T., IV, 573. Cf. *Passions*, § 50.

notre corps (1) »; mais ceci n'implique aucune tendance inconsciente : « Car je ne puis concevoir de telles inclinations que dans une chose qui ait de l'entendement, et je n'en attribue pas même aux animaux sans raison; mais j'explique tout ce que nous appelons en eux appétits naturels ou inclinations par les seules règles des mécaniques (2). »

La réussite « impeccable (3) » de l'instinct, les « ruses naturelles (4) », le merveilleux travail des abeilles ou les migrations ordonnées des grues ne sont pas plus étonnants que les activités mécaniques et absurdes, comme celle « des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais : ce qui montre qu'ils ne le font que *par instinct et sans y penser* (5) » : ainsi « ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, mais plutôt qu'ils n'en ont point et que c'est la nature qui agit en eux selon la disposition de leurs organes (6) ». La thèse d'un instinct rigoureusement parfait, spécifique et incapable d'évolution s'accommode donc au mieux de l'automatisme animal, au moins lorsque la « machine... faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes (7) ».

Comment expliquer alors « qu'on remarque de l'inégalité entre les animaux d'une même espèce aussi bien qu'entre les hommes, et que les uns sont plus aisés à dresser que les autres (8) »? Il s'agit ici d'activités secondaires, où l'industrie du dresseur remplace l'art du Créateur. Mais le mécanisme de

(1) A Mersenne, 16 oct. 1639, A. T., II, 599.

(2) A Mersenne, 28 oct. 1640, A. T., III, 213.

(3) *Generatio animalium*, A. T., XI, 519 : *Hinc dicimus, bruta nunquam peccare; hinc etiam multa nobis perfectius efficiunt, ut apes et aves nidos.*

(4) A Newcastle, 23 novembre 1646, A. T., IV, 573.

(5) *Ibid.*, 575-576.

(6) *Discours*, 5^e p. A. T., VI, 58-59. Le *plutôt* réserve-t-il le caractère de haute probabilité, mais non de certitude, que fournit la « preuve »? La seule justification de la possibilité d'un psychisme inconscient chez les animaux serait que *mens humana illorum corda non pervadit* (à Morus, 15 avril 1649, A. T., V, 276-277). Mais un faisceau d'arguments convergents infirme alors cette hypothèse.

(7) *Ibid.*, 56. Descartes explique cette formation des machines par les seules lois naturelles, sans intervention directe d'une Intelligence, mais ces lois sont l'œuvre de Dieu (à Mersenne, 20 févr. 1639, A. T., II, 525) et la complexité des êtres organisés implique une certaine finalité de fait. Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. II, p. 60-65.

(8) *Discours*, A. T., VI, 58. Cf. à Morus, 5 févr. 1649, A. T., V, 278 : (*quamvis*) *inter illas unae aliis ejusdem speciei sint perfectiores, non secus quam inter homines, ut videre licet in equis et canibus, quorum aliqui ceteris multo felicius quae docentur addiscunt.*

l'habitude acquise est toujours entièrement corporel et la complexité des réflexes conditionnés reste du même ordre que celle des automatismes naturels (1).

Les conduites ainsi déterminées, quelle que soit la souplesse des mécanismes corporels qui les adapte à la multiplicité des rencontres concrètes, sont d'ailleurs en nombre restreint, car les « organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière (2) »; et c'est pourquoi seul un « instrument universel » comme le langage requiert une pensée, mais c'est alors une pensée consciente (3).

Ainsi l'explication cartésienne des conduites naturelles ou acquises, comme pour les processus physiologiques plus élémentaires, s'applique à la fois à l'animal et à l'homme, et rend inutile dans tout cet ensemble de phénomènes le recours à un inconscient d'ordre psychique.

Le dualisme des substances est si radical qu'il ne s'accompagne d'aucun parallélisme : les modes de la conscience sont d'autre nature que les mécanismes corporels, et c'est pourquoi ceux-ci s'enchaînent le plus souvent sans que l'âme en ait connaissance. L'union substantielle des deux éléments, qui ne serait un scandale que dans une interprétation paralléliste, n'infirme pas ces résultats : parce que l'âme n'est pas localisable, elle « est unie à toutes les parties du corps conjointement »; mais elle « exerce ses fonctions » par l'intermédiaire d'une seule centrale, la glande pinéale (4). Ainsi est assurée l'unité de la sensation éprouvée, malgré la pluralité des éléments physiologiques excités (5). Réciproquement, quand l'âme agit sur le corps, elle a seulement conscience de son effort global pour le mouvoir dans tel sens, « comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons (6) ». Mais, précisément parce

(1) *Passions*, § 50 (dressage des chiens de chasse). Dans le *Compendium Musicae*, Descartes affirmait la possibilité d'apprendre aux bêtes à danser en mesure, *quia ad id naturali tantum impetu opus est* (A. T., X, 95). Et il explique à Mersenne : « Si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois, au son du violon, sitôt qu'il oirait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s'enfuir » (18 mars 1630, A. T., I, 134). Vivès avait déjà mentionné des faits analogues (cf. *Une source inexplorée du Traité des Passions*, Revue philosophique, juil.-sept. 1948, p. 133).

(2) *Discours*, A. T., VI, 57.

(3) *Ibid.*, le langage est un cas particulier de cette faculté universelle d'adaptation qu'est la raison. Cf. à Newcastle, 23 nov. 1646, A. T., IV, 574-575, à Morus, 5 févr. et 15 avril 1649, A. T., V, 278 et 344-345.

(4) *Passions*, §§ 30 et 31; *Principes*, IV, 189.

(5) A Meysonnier, 29 janv. 1640, A. T., III, 19-20. Cf. à Mersenne, 30 juil. 1640, *ibid.*, 123-124.

(6) *Passions*, § 18.

que les automatismes mis en branle fonctionnent sans son intervention, elle en ignore le détail et n'a aucun pouvoir sur les chaînons du mécanisme : « Ainsi par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit... Mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point pour cela (1) »; et les mécanismes acquis s'exercent aussi inconsciemment que les réflexes naturels, parce que l'habitude joint le déclenchement du phénomène à une volonté d'ensemble : « Lorsqu'en parlant nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire, cela fait que nous remuons la langue et les lèvres beaucoup plus promptement et beaucoup mieux que si nous pensions à les remuer en toutes les façons qui sont requises pour proférer les mêmes paroles (2). »

Quand donc Arnauld s'appuie sur le principe cartésien que l'âme n'exerce aucune activité sans en être consciente, pour objecter qu'elle n'a pas conscience de son action sur les esprits animaux (3), Descartes a facile de répondre que la seule action de l'âme est alors l'inclination de la volonté vers tel ou tel mouvement : le reste, — l'émission des esprits animaux dans les nerfs et l'ébranlement qui s'ensuit, —

(1) *Passions*, § 44.

(2) *Ibid.*

(3) Lettre de juillet 1648, A. T., V, 214-215 : *Scribis, nostrae menti vim esse dirigendi spiritus animales in nervos, atque hoc pacto movendi membra. Aliis vero in locis scribis, nihil in mente nostra esse, cujus vel actu vel potestate conscii non simus; at istius virtutis, quae spiritus animales dirigit, mens humana non videtur sibi conscia, cum plurimi nesciant quidem, utrum nervos habeant, nisi forsitan nomine tenus, multoque minus an spiritus animales, et quid illi sint...* Si la seconde allusion reprend précisément le passage des réponses aux objections d'Arnauld que nous commentons plus loin (A. T., IX, 190; cf. ci-dessous, p. 63), la première n'évoque aucune référence exacte : le traité de l'*Homme* compare l'action de l'âme à celle d'un « fontenier » dirigeant le flot des esprits animaux (A. T., XI, 131-132), mais avant la publication des *Passions de l'âme* (1649), Arnauld ne pouvait connaître la théorie cartésienne des « esprits » que par le résumé qu'en donne le *Discours de la méthode* (A. T., VI, 54) et les précisions sur le processus sensitif dans la *Dioptrique* (*Discours* IV, *ibid.*, 109-114) et les *Principes* (IV, §§ 189-198). Or le premier texte ne traite aucunement de l'action de l'âme sur les esprits animaux, et les seconds énoncent seulement qu'« elle... exerce ses principales fonctions dans le cerveau » (*Principes*, IV, 189) et que le mouvement des nerfs est lié à leur sensibilité (*Dioptrique*, A. T., VI, 110-111). Descartes avait en outre affirmé expressément que sa spiritualité n'exclut pas son réel pouvoir de mouvoir le corps : *Nec denique necesse est ut ipsa sit corpus, etsi habeat vim movendi corpus* (5^e réponses, A. T., VII, 389). Mais c'est Arnauld qui conclut qu'elle a le pouvoir de diriger les esprits jusque dans les nerfs : Descartes reste plus réservé sur le détail de son action; l'âme est seulement maîtresse d'un processus d'ensemble dont l'exercice est soumis à des lois qui lui échappent, et le « fontenier » n'a pas besoin d'être savant en hydraulique pour faire fonctionner le robinet...

dépend de la configuration du corps (1). Mais le lien entre la volition et l'inclinaison de la glande pinéale qui provoque tout le mécanisme corporel pourrait être mis en cause : le fait que nous l'ignorons permet-il de dissocier la conscience de nos actes, en tant que l'âme est seulement une chose qui pense, et les propriétés qui dépendent de son union avec le corps « et dont elle n'est point consciente(2) » ?

Descartes dit seulement que l'âme a conscience de l'union (3), que nous l'expérimentons en nous-mêmes (4), et en particulier sous son aspect actif, par lequel l'âme peut mouvoir le corps (5). Or, cette action spécifique est beaucoup plus qu'un désir : c'est le sentiment d'un pouvoir issu de l'âme, mais qui a son point d'application dans le corps : car « nos volontés sont de

(1) 29 juil. 1648, A. T., V, 221-222 : *Verum autem est, nos non esse conscios illius modi, quo mens nostra spiritus animales in hos vel in illos nervos immittit; iste enim modus non a mente sola, sed a mentis cum corpore unione dependet; sumus tamen conscii omnis ejus actionis per quam mens nervos movet, quatenus talis actio est in mente, quippe in qua nihil aliud est, quam inclinatio voluntatis ad hunc vel illum motum; atque hanc voluntatis inclinationem sequuntur spirituum in nervos influxus, et reliqua, quae ad istum motum requiruntur; hocque propter aptam corporis configurationem, quam mens potest ignorare... Descartes ajoute : ac etiam propter mentis cum corpore unionem..., et il s'agit de voir si cela introduit quelque inconscience en l'âme.*

(2) J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 195. En ébranlant le premier la thèse traditionnelle qui exclut du cartésianisme la possibilité même d'un inconscient (cf. *ibid.*, p. 192-195), M. Laporte a inspiré le présent travail, qui lui doit de très nombreuses indications. Mais il nous semble discutable que la considération de l'union autorise l'hypothèse d'une activité inconsciente en l'âme. Laporte argumente ainsi à propos du pouvoir d'agir sur le corps : « J'ai conscience de ce pouvoir » (et il expliquera plus loin que ceci « implique une certaine conscience globale et confuse du corps »). « Mais ce pouvoir enveloppe celui d'envoyer les *esprits animaux* dans tels ou tels nerfs, de manière à contracter ou relâcher les muscles correspondants. Or j'ignore tout de cette action directrice, ou plutôt, je n'en connais que le prélude, à savoir mon désir; par quel moyen s'opère, conformément à ce désir, l'émission des esprits animaux dans les organes convenables, ma conscience ne m'en dit rien, et cependant c'est bien moi qui l'opère. Du fait de son union avec le corps, l'âme possède donc des propriétés qui lui appartiennent réellement — encore que non nécessairement — et dont elle n'est point consciente. L'inconscient, quoi qu'on en dise souvent, a sa place dans la psychologie cartésienne. »

(3) A. Arnauld, 29 juillet 1648 (suite de la citation précédente, A. T., V, 222) : *...ac etiam propter mentis cum corpore unionem, cujus sane mens conscia est, alioquin enim ad membra movenda voluntatem suam non inclinaret.* Cf. *Principes*, II, 2 : *Quos (sc. : sensus) mens est conscia non a se sola proficisci...*

(4) *Principes*, I, 48, 4^e réponses, A. T., IX, 177, *Entretien avec Burman*, A. T., V, 163, à Elisabeth, 21 mai et 28 juin 1643, A. T., III, 667 et 694.

(5) A. Morus, 15 avril 1649, A. T., V, 347 : *Ego per meam cogitationem corpus meum movere posse mihi conscius sum*; cf. à Arnauld, 29 juil. 1648, *ibid.*, 222 : *Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere... certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit.* Si cette connaissance est confuse en ses modalités, sa réalité est cependant parfaitement claire et indubitable.

deux sortes », les unes purement spirituelles, et « les autres sont des actions qui se terminent en notre corps (1) ». Descartes est ici beaucoup plus près de Maine de Biran que de Malebranche ou de Hume (2). Comme « les facultés d'imaginer et de sentir appartiennent à l'âme, à cause que ce sont des espèces de pensées, et néanmoins n'appartiennent qu'à l'âme en tant qu'elle est jointe au corps, à cause que ce sont des sortes de pensées sans lesquelles on peut concevoir l'âme toute pure (3) »; ainsi la volonté qui se termine dans le corps est un phénomène mixte. Mais peu importe comment se réalise cette *permixtio* (4) : comme mode de l'âme elle est consciente; et cela suffit pour conclure que toutes les actions de la substance pensante, — qu'elle soit considérée en sa pure spiritualité ou dans son union avec le corps, — sont des pensées et que toute pensée s'accompagne de quelque conscience. Seul le mécanisme physiologique reste inconscient, parce qu'il s'exerce sur un autre plan.

*
* *

L'hypothèse d'un inconscient psychologique est donc superflue dans la multitude des cas expliqués par le mécanisme corporel. N'est-elle pas en outre contradictoire, si l'âme ne peut ignorer aucun de ses modes? Quelles sont la portée et éventuellement les limites de l'affirmation cartésienne selon laquelle il ne peut rien y avoir en moi dont je n'aie nullement conscience : *Potui... pro certo affirmare nihil in me, cujus nullo modo sim conscius, esse posse* (4)?

Ce texte des réponses aux premières objections précise l'originalité de la seconde preuve cartésienne à partir des effets, en développant le passage de la troisième Méditation qui exclut la possibilité en moi d'un pouvoir inconscient de me produire dans l'être : *Si quae talis vis in me esset, ejus procul-*

(1) *Passions*, § 18. C'est ici que Descartes donne l'exemple précédemment cité : « comme de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent... »

(2) Cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, p. 228 et 233-234.

(3) A Gibieuf, 19 janvier 1642, A. T., III, 479. Cf. les définitions de la *res cogitans* comme *imaginans* et *sentiens* (Méditations II et III, A. T., VII, 28 et 34), bien que ces deux propriétés ne soient pas nécessairement inhérentes à mon esprit (Méditation VI, A. T., VII, 73 et 75).

(4) Méditation VI, A. T., VII, 81.

(5) A. T., VII, 107.

dubio conscius essem (1). L'argument est-il limité à ce stade de la démonstration, comme Descartes l'écrit à propos d'un autre passage de la même preuve : « Au lieu où j'ai écrit cela, je n'admets en moi rien de plus que ce que je connais y être (2) » ? Le texte même de la troisième Méditation manifeste ici quelque embarras : « Puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins, reprend Descartes avant d'énoncer le principe en question, puisqu'il ne s'agit encore jusqu'ici précisément que de cette partie-là de moi-même (3)) » *praecise*, c'est-à-dire par une abstraction dont on ignore encore si elle a pour fondement une distinction mentale ou réelle (4). Car, en toute rigueur, la pure spiritualité de l'âme, bien qu'elle soit conclue directement du *Cogito* dans le *Discours de la méthode* (5), n'est parfaitement établie, avec la réelle distinction des deux substances, qu'à l'aide de la véracité divine dans la sixième Méditation (6) : alors seulement Descartes peut affirmer « que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser (7) ».

Or Descartes écrit à Mersenne : « Pour ce que je mets ensuite, que *nihil potest esse in me, hoc est in mente, cujus non sim conscius*, je l'ai prouvé dans les Méditations, et il suit de ce que l'âme est distincte du corps, et que son essence est de penser (8). » Mais si l'on peut ainsi objecter au philosophe que l'usage de ce principe dans la troisième Méditation est prématuré (9), cela n'en restreint aucunement la portée, bien

(1) Méditation III, A. T., VII, 49. Le duc de Luynes traduit, selon son procédé habituel qui donne deux équivalents français pour un même terme : « Je devrais à tout le moins le penser et en avoir connaissance » (A. T., IX, 39. L'édition Clerselier de 1661 laisse ce passage inchangé).

(2) A Clerselier, 23 avril 1649, A. T., V, 355. (Il s'agit d'une objection de Clerselier touchant la possibilité du progrès à l'infini.)

(3) A. T., IX, 39 et VII, 49.

(4) La Méditation II établit seulement : *Sum igitur praecise tantum res cogitans* (A. T., VII, 27; IX, 21), ce que Descartes commente ainsi : « Pendant que l'âme doute de l'existence de toutes les choses matérielles, elle ne se connaît que précisément, *praecise tantum*, comme une substance immatérielle et, sept ou huit lignes plus bas, pour montrer que par ces mots, *praecise tantum*, je n'entends point une entière exclusion ou négation, mais seulement une abstraction des choses matérielles, j'ai dit que, nonobstant cela, on n'était pas assuré qu'il n'y a rien en l'âme qui soit corporel » (Réponse aux Instances, A. T., IX, 215).

(5) A. T., VI, 33.

(6) Cf. 4^e réponses, A. T., IX, 175-176 et la preuve à la fin des 2^e réponses, *ibid.*, 131-132.

(7) Méditation VI, A. T., IX, 62 (La précision : « ou une substance etc... » est une addition de la traduction. Cf. VII, 78).

(8) 31 décembre 1640, A. T., III, 273.

(9) En effet une puissance non spirituelle et échappant par suite à la

au contraire : loin de correspondre à un « moment » de la pensée cartésienne, il s'appuie sur tout son dualisme métaphysique ; c'est parce que la substance pensante s'exprime tout entière en son attribut principal, que rien en elle ne doit échapper à la conscience qui la caractérise. Quel est donc le sens exact de ce *nihil*? A l'objection d'Arnauld que l'âme n'a pas conscience de faits psychologiques comme la pensée du jeune enfant (1), Descartes répond avec une grande précision : « Pour la question savoir s'il ne peut y avoir rien dans notre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ait une actuelle connaissance (*cujus non sit conscia*), il me semble qu'elle est fort aisée à résoudre (*per se notum*), parce que nous voyons fort bien qu'il n'y a rien en lui, lorsqu'on le considère de la sorte, qui ne soit une pensée ou qui ne dépende entièrement de la pensée : autrement cela n'appartiendrait pas à l'esprit en tant qu'il est une chose qui pense; et il ne peut y avoir en nous aucune pensée, de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance (*nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus*) (2). » Le cas paradoxal de la pensée infantile n'affaiblit pas la netteté de cette affirmation : pour Descartes, on l'a vu, l'âme commence à penser dès son infusion dans le corps, et l'absence de souvenir n'exclut pas une vague conscience immédiate et momentanée.

Mais le dissentiment avec Arnauld va plus loin; au début de sa réponse, Descartes en avait déjà bien précisé l'origine : en effet il affirme lui-même la conscience « des opérations », et son correspondant « le nie des puissances (3) », ce qu'il explique plus loin : « Mais il faut remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance (*nos semper actu conscios esse*) des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses facultés (*facultatum, sive potentiarum*), si ce n'est en puissance; en telle sorte que, lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance (*fiamus ejus actu conscii*); c'est pourquoi nous

conscience, ne pourrait-elle me produire dans l'être et me conserver? Il faudrait préciser que le moi, en tant que pensant, ne dépend que d'une cause également spirituelle.

(1) 4^e objections, A. T., VII, 214 (IX, 167) : *Quis non videt multa in mente posse esse, quorum mens conscia non sit.*

(2) 4^e réponses, A. T., IX, 190 et VII, 246.

(3) *Ibid.*, IX, 180 et VII, 232.

pouvons alors nier assurément qu'elle y soit, si nous ne pouvons en acquérir cette connaissance actuelle (1). »

La précision et la calme assurance de ce dernier texte empêchent de le considérer comme une simple concession ou une hypothèse ajoutée pour rendre compte de phénomènes obscurs; en ce qui concerne les *faits* psychologiques, Descartes est catégorique : tous s'illuminent de quelque conscience. Mais à côté des actes successifs de la pensée, il affirme non moins nettement la présence inaperçue en notre esprit de facultés en puissance.

Comment est-ce compatible avec la thèse selon laquelle l'âme est tout entière pensante et la pensée consciente? Descartes retournerait-il à la scolastique en supposant un mystérieux *ὑποκειμένον* irréductible à l'attribut principal? La permanence d'une pensée en acte n'était-elle pas requise par le fait que la pensée, en tant qu'elle constitue « la nature de la substance intelligente », ne doit point être conçue « autrement que comme la substance même qui pense (2) »?

C'est que la théorie cartésienne de la substance n'a rien d'un pur phénoménisme. Dans l'article même où il définit la pensée comme l'essence de l'âme, Descartes reconnaît que « nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la *chose* même qui pense ou qui est étendue (3) ». Et la suite des *Principes* précise que la pensée peut aussi être conçue comme mode, « lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs diverses pensées (4) ». Car le mot *cogitatio* est ambigu : tantôt il désigne tel ou tel acte de penser, tantôt la nature pensante qui constitue l'essence de l'âme humaine : ce n'est pas alors un concept général et abstrait, exprimant le caractère commun à tous les faits psychologiques, mais bien une réalité concrète (*naturam particularem*), qui reçoit ou produit ces pensées (5). Et

(1) *Ibid.*, IX, 190 et VII, 246-247.

(2) *Principes*, I, 63. Cf. à Arnauld, 4 juin 1648, A. T., V, 193 (cité p. 42).

(3) *Ibid.*, 63. De même l'*Entretien avec Burman*, après avoir identifié la substance avec l'ensemble des attributs (A. T., V, 155), reconnaît : *Praeter attributum quod substantia specificat, debet adhuc concipi substantia, quae illi attributo substernitur : ut, cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat, etc.* (*Ibid.*, 156).

(4) *Principes*, I, 64.

(5) A Arnauld, 29 juill. 1648, A. T., V, 221 : *Ambiguitatem vocis cogitatio tollere conatus sum in articulo 63 & 64 primae partis Principiorum...; cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc*

les réponses à Hobbes, entre l'action de penser et la réalité pensante, intercalent précisément la notion de *faculté* : « La pensée se prend quelquefois pour l'action, quelquefois pour la faculté, et quelquefois pour la chose en laquelle réside cette faculté (1). » Autrement dit, la multitude des pensées successives n'exprime la nature de la substance pensante que dans la mesure où elles émanent toutes de ce pouvoir de penser qui est le caractère permanent de l'âme; c'est pourquoi Descartes écrit indifféremment : *Res cogitans, sive res habens in se facultatem cogitandi* (2).

Mais il reste bien entendu que cette « faculté » générale de penser s'exerce toujours en acte, et c'est l'originalité de la position cartésienne que de refuser d'admettre, comme les scolastiques, que l'âme endormie, par exemple, se contenterait d'un virtuel pouvoir dont l'exercice comporterait des pauses (3). Quelles sont alors les facultés en puissance, dont nous n'avons pas toujours actuellement conscience?

Herbert de Cherbury, dans le *De veritate*, « veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître », et Descartes proteste : « Je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme (4). » Les obscures entités chères aux scolastiques seraient donc exclues des substances spirituelles, aussi bien que dans le domaine physique (5).

Cependant l'unité de la pensée s'exerce selon des modes particuliers que révèle l'expérience : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui con-

vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras.

(1) A. T., IX, 135, VII, 174.

(2) *Méditations, Praefatio ad lectorem*, A. T., VII, 8.

(3) A l'objection d'Arnauld, qui reprend la position traditionnelle (3 juin 1648, A. T., 188 : *Neque vero necesse videtur, ut mens semper cogitat, etiam si sit substantia cogitans; satis enim est ut in ea semper sit vis cogitandi*), Descartes répond : *Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet...* (4 juin, *ibid.*, 193).

(4) A Mersenne, 16 oct. 1639, A. T., II, 598.

(5) Le dualisme exclut en particulier tout « animisme » biologique, et Descartes critique par exemple l'opinion commune *existimantium motum cordis ab aliqua animae facultate procedere* (à Plempius, 15 fév. 1638, A. T., II, 523. (Sur le rejet des « qualités réelles » autres que mouvement et figure dans l'étendue, cf. *Monde*, A. T., XI, 7, 9, 26, 40 etc., *Discours*, A. T., VI 42-43, etc.)

naît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent (1). » Et « toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté (2) ». C'est pourquoi Descartes considère parfois deux « facultés » en l'âme : « la puissance de connaître » (*facultas cognoscendi*) et « la puissance d'élire » (*facultas eligendi*) (3). Mais il faut se garder de durcir cette distinction : à côté de l'intellection pure, Descartes considère aussi *facultatem recordandi vel imaginandi*, « ou quelque autre puissance (4) ». Ces fonctions variées ne sont pas pour autant séparées, et même l'activité et la passivité de l'esprit sont généralement corrélatives (5) et fusionnent en particulier dans l'unité du jugement. Ainsi « la puissance de bien juger » ne représente pas une nouvelle entité ajoutée aux précédentes, mais un pouvoir complexe de l'âme, qui donne son adhésion aux idées claires perçues par l'entendement (6).

Or « toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense » ne s'exercent pas continuellement : « Nous pouvons concevoir la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste (7)... » Quand l'esprit cesse de se souvenir, ou de se déterminer par le jugement, il conserve alors ces facultés *en puissance*.

La notion de *virtualité* acquiert-elle ainsi une signification dans la philosophie cartésienne? Pour expliquer l'origine de l'idée d'infini, Descartes déclare : « L'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien (*non a solo esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est*), mais seulement par un être formel ou actuel (8). » Est-ce là le fondement d'un *actualisme* qui caractériserait tout le système de Descartes (9)?

(1) Méditation III, A. T., IX, 27 (qui ajoute l'amour et la haine aux faits mentionnés par le texte latin : cf. VII, 34). Cf. Méditation II, *ibid.*, 22 et VII, 28.

(2) *Principes*, I, 32; cf. *Passions*, § 17.

(3) Méditation IV, A. T., IX, 45 et VII, 56.

(4) *Ibid.*, et VII, 57.

(5) A Regius, mai 1641, A. T., III, 372 : *Quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus*. Cf. *Passions*, § 19.

(6) Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. VII, p. 189-193.

(7) *Principes*, I, 53.

(8) Méditation III, A. T., IX, 38 et VII, 47.

(9) J. WAHL, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie cartésienne*, p. 10, conclut de ce texte : « L'idéalisme de Descartes est un actualisme. »

Sans doute une cause *efficiente* et *active* est requise pour expliquer une existence actuelle (1), et c'est pourquoi le texte en question repousse tout recours éventuel à une pure potentialité : si le *esse* désigne, comme dans le *Sum* du *Cogito*, cette position existentielle en acte, Descartes peut bien dire qu'un être en puissance, au sens strict, *nihil est*. Mais est-ce là lui refuser toute espèce de réalité? Bien au contraire, puisque cette même page des *Méditations* qui réclame un Dieu « actuellement infini » marque fortement le contraste avec la nature humaine qui se perfectionne progressivement, « encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement (*multa in me esse potentia, quae actu nondum sunt*) (2) ».

Quelle est donc la modalité de ces puissances, dont la réalité échappe à la conscience? L'esprit humain est tenté de les hypostasier comme des entités actuelles, et c'est pourquoi la notion même de puissance est suspecte de confusion : mais plus qu'un manque de clarté, on éprouve ici une déficience de l'imagination, « qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles (3) ».

Car la physique cartésienne implique bien un certain « actualisme » : L'étendue est composée de particules plus ou moins agglomérées (4), dans lesquelles le mouvement se transmet instantanément, et c'est bien l'état actuel de la matière qui rend compte de son histoire passée et de son évolution future. Les « forces » ou les « qualités réelles » comme la pesanteur ne sont que des projections anthropomorphiques (5). Les lois du méca-

L'auteur lie cette thèse à l'exclusion de tout inconscient (*ibid.*, p. 6) et à une interprétation générale de la contingence de la durée comme pure succession d'instantanés discontinus. J. VIGIER, dont la thèse est très voisine en ce qui concerne la matière, dégage mieux l'origine psychologique de la notion de durée (*Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes*, Revue philosophique, 1920, 1, § III, p. 224 sq., où il se réfère à la Méditation III, A. T., IX, 35, et à Arnauld, A. T., V, 193 et 223. Il faudrait y ajouter *Entretien avec Burman*, *ibid.*, 148).

(1) C'est pourquoi Descartes remonte à l'Acte pur : en Dieu « rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet » : Méditation III, A. T., IX, 37; cf. VII, 47 (moins complet).

(2) Méditation III, A. T., IX, 47, VII, 37.

(3) *Discours*, 4^e p., A. T., VI, 37. Cf. Méditation II, A. T., IX, 22, etc.

(4) Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. II, p. 51-55. L'instantanéité de la transmission de la lumière (affirmée en liaison avec l'ensemble de sa philosophie : à Beeckman, 22 août 1634, A. T., I, 307-308, et exposée dans la *Dioptrique*, discours I, A. T., VI, 83-85) est mise en relation par Descartes avec l'incessante agitation de la matière subtile (*ibid.*, 87 et *Météores*, *ibid.*, 234).

(5) Sur la définition purement physique de la force comme « quantité

nisme expliquent la chute des corps, sans l'intervention de « naturelles inclinations ». « Car, dit Descartes, je ne puis concevoir de telles inclinations que dans une chose qui ait de l'entendement (1) » et les *Principes* précisent : « Quand je dis que ces petites boules font quelque effort, ou bien qu'elles ont de l'inclination à s'éloigner des centres autour desquels elles tournent, je n'entends pas qu'on leur attribue aucune pensée d'où procède cette inclination, mais seulement qu'elles sont tellement situées et disposées à se mouvoir qu'elles s'en éloigneraient en effet si elles n'étaient retenues par aucune autre cause (2). »

Mais, de même que la notion de forme substantielle, extrapolation illégitime en physique, est indispensable pour traduire la relation de l'âme au corps, ainsi celle d'inclination tire son origine de l'esprit. Le parallélisme de certaines comparaisons avec la matière ne doit pas faire illusion : les idées sont analogues aux figures que reçoit la cire, mais « les dispositions qui ont précédé en l'âme même », comme les « vestiges qui demeurent en la pensée », sont, selon Descartes, « tout d'un autre genre » que les propriétés des choses étendues, « et, ajoute-t-il, je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent (3) ». Déjà les *Regulae*, à propos de la

d'action » motrice, sans aucun rapport avec « la puissance qu'on nomme la force d'un homme », cf. à Mersenne, 15 nov. 1638, A. T., II, 432-433. L'origine anthropomorphique d'une pareille notion, appliquée en particulier à la pesanteur, est souvent affirmée par Descartes : 6^e réponses, A. T., IX, 240-241, à l'*Hyperaspistes*, A. T., III, 434, à de Launay, 22 juill. 1641, *ibid.*, 420, à Élisabeth, 2 mai et 28 juin 1643, *ibid.*, 667-668 et 694, à Arnauld, 29 juill. 1648, A. T., V, 222-223.

(1) A Mersenne, 28 oct. 1640, A. T., III, 213.

(2) *Principes*, III, 56. C'est ce que signifie aussi « l'action ou inclination, à se mouvoir » des particules matérielles (à Mersenne, 13 nov. 1639, A. T., II, 618, *Dioptrique*, discours IX, A. T., VI, 197; cf. la discussion avec Morin, fév.-oct. 1638, A. T., I, 542-543; II, 203-204 (« la signification du mot *action* est générale, et comprend non seulement la puissance ou l'inclination à se mouvoir, mais aussi le mouvement même »), 290 (où Morin répond en opposant l'inclination à l'action comme la puissance à l'acte), 363 et 409. Descartes ne s'y place jamais sur le plan de la puissance au sens scolastique de virtualité, mais considère la composition effective des divers mouvements d'après leur détermination en chaque instant : ceci n'implique aucunement que tout mouvement se fasse en un instant, même le mouvement droit, pour lequel seul « tout ce qui est requis pour le produire, se trouve dans les corps en chaque instant qui puisse être déterminé pendant qu'ils se meuvent » (*Monde*, A. T., XI, 45). L'*inclination* ou *tendance* de tout corps à conserver son mouvement en ligne droite « ne dépend que de ce que Dieu conserve chaque chose... précisément telle qu'elle est au même instant qu'il la conserve » (*ibid.*, 44. Cf. *Principes*, II, 39).

(3) A Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 113-114. La comparaison avec la cire était un lieu commun (cf. la *tabula rasa* des scolastiques) et quand Descartes l'utilise il marque généralement les limites de « cette façon de parler » (à Mersenne, 16 oct. 1639, A. T., II, 598).

vis cognoscens purement spirituelle, précisait qu'elle est tantôt passive comme la cire, tantôt active comme le cachet qui y imprime des figures, et ajoutaient : *Quod tamen per analogiam tantum hic est sumendum, neque enim in rebus corporeis aliquid omnino huic simile invenitur* (1). C'est que l'esprit, à côté de l'entendement passif, est doué, par sa volonté libre, d'une force positive d'action, qui intervient jusque dans l'orientation de la connaissance, et à laquelle rien ne correspond dans la matière dont les lois mécaniques ne peuvent que déterminer un mouvement reçu d'ailleurs (2).

Ainsi les substances spirituelles ont leurs qualités propres, et rien ne s'oppose à ce que les « puissances » de l'âme soient des potentialités réelles, des facultés tantôt actives, tantôt virtuelles. Dans l'étendue seule les éléments divers doivent être juxtaposés; en l'âme, ils peuvent coexister à des niveaux de profondeur différents, si l'on veut bien se contenter de cette métaphore encore spatiale. Sous la volition consciente ou sous le flot des sentiments éprouvés agissent des désirs plus ou moins subconscients. Les « inclinations » fondamentales, qui constituent un dynamisme proprement spirituel, surgissent parfois dans la conscience : en leur racine cependant, elles sont inaperçues dans la mesure où elles restent de simples dispositions en puissance.

Après en avoir établi la possibilité, il conviendra donc d'en mieux discerner le détail.

*
* *

Mais comment atteindre ces virtualités inconscientes, puisque par définition elles ne font pas l'objet d'une expérience intérieure?

La continuité du moi dans la durée permet d'abord de supposer que les puissances dont la conscience a déjà saisi l'exercice en acte demeurent en l'âme comme des propriétés latentes : « Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres,

(1) *Regulae*, XII, A. T., X, 415 : Descartes ne semble pas avoir bien distingué dès cette époque la part respective de l'entendement et de la volonté dans le jugement. Cf. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 47.

(2) La cause générale, — et actuelle grâce à la conservation de la même quantité de mouvement —, en est Dieu (à Newcastle, oct. 1645, A. T., IV, 328); et parce que tous les esprits ont ce pouvoir sur la matière, il est légitime de voir en l'âme humaine le principe de certains mouvements du corps auquel elle est unie (à Arnauld, 29 juill. 1648, A. T., V, 222, et surtout correspondance avec Morus, *ibid.*, 276, 342, 347 404).

qui veut et désire d'en connaître davantage (1). » Ainsi le philosophe comblé par le *Cogito* découvre en lui des potentialités plus riches qu'au moment de la première Méditation. Il reste cependant ce même homme capable d'être totalement abusé par un songe, même si son imagination vagabonde s'efface devant la clarté de l'idée pure et si son incertitude fait place à un jugement ferme et déterminé.

Mais Descartes repousse l'hypothèse de facultés actives que nous ignorerions absolument. « Je ne nie pas pour cela, avoue pourtant le philosophe, qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées (2) » : par cette réserve, il fait la part de notre intelligence bornée, dont la contre-partie est d'ailleurs l'espoir d'un progrès indéfini de notre connaissance, « puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement (3) ». Dieu seul possède « une connaissance entière et parfaite (4) », et les qualités ignorées qui résident en l'âme peuvent être précisément ces dispositions profondes dont la théologie traditionnelle réserve la connaissance au Scrutateur des reins et des cœurs : il est frappant que pour établir l'existence d'*habitus* purement spirituels, Descartes se réfère aux *habitus* de la foi ou de la grâce, dont parlent les théologiens (5). Mais le philosophe n'en peut rien dire que dans la mesure où elles se manifestent par les *actes* des vertus théologiques. Ce qui est inconcevable pour qui définit la pensée par la conscience, c'est seulement la possibilité d'un acte qui resterait imperceptible à l'esprit le plus attentif.

En vertu de ce principe, la réelle distinction de l'âme et du corps, qui les pose comme deux substances *complètes*, s'accommode d'une connaissance limitée, pourvu « que nous ne la rendissions point *imparfaite et défectueuse* par l'abstraction et restriction de notre esprit (6) » : ces dernières supposant un acte d'attention ne peuvent en effet être inconscientes. La même lettre qui admet en nous des propriétés inconnues déclare que

(1) Méditation II, A. T., IX, 22.

(2) A Gibieuf, 19 janv. 1642, A. T., III, 478.

(3) Méditation III, A. T., IX, 37.

(4) 4^e réponses, *ibid.*, 171-172. Cf. *Entretien avec Burman*, A. T., V, 151-152.

(4) A Regius, janv. 1642, A. T., III, 503 : *Nec etiam negamus habitus, sed duplicis generis illos intelligimus : nempe alii sunt pure Materiales...; alii vero Imateriales, sive Spirituales, ut habitus fidei, gratiae, etc., apud Theologos, qui... sunt modi spirituales menti inexistentes...* Cf. ci-dessous p. 98-100.

(5) 4^e réponses, A. T., IX, 172.

si « je fais une abstraction d'esprit », je la « puis aisément reconnaître par après (1) ».

De même j'ai conscience de forger les idées *factices*, « faites et inventées par moi-même (2) », et je ne puis être l'auteur de celles dont « j'expérimente en moi-même » qu'elles « ne dépendent point de ma volonté (3) ». Cependant au cours de la troisième Méditation, Descartes a d'abord supposé : « Peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue (4). » Et il se demande en particulier si l'idée d'une perfection achevée ne peut trouver en moi son origine : « Peut-être que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent point encore et ne se fassent point paraître par leurs actions (5). » Mais si ces possibilités restent en moi virtuelles, elles ne sauraient susciter l'idée d'une perfection actuellement achevée (6); et si l'on imagine un pouvoir *actif* de produire toutes ces représentations indépendantes de ma volonté, la définition de l'âme comme une substance purement pensante s'y oppose encore : « Cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense (7). »

Ceci permet d'établir l'origine externe des idées « adventices (8) ». Quant aux notions qui, sans être « une pure production ou fiction de mon esprit (9) », ne me viennent pourtant point des sens, Descartes les dit « innées », ou selon la traduction habituelle de *innatae* : « nées avec moi (10) ».

(1) A Gibieuf, 19 janv. 1642, A. T., III, 475. Cf. à de Launay, 22 juill. 1641, *ibid.*, 420-421.

(2) Méditation III, A. T., VII, 38 et IX, 29.

(3) *Ibid.*, IX, 30. Cf. Méditation VI, *ibid.*, 59, 61.

(4) Méditation III, *ibid.*, 31 et Méditation VI, *ibid.*, 61 : « Peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue) qui en soit la cause et qui les produise. »

(5) Méditation III, A. T., IX, 37; VII, 46-47.

(6) Cf. ci-dessus, p. 66, n. 8 et 67, n. 1.

(7) Méditation VI, A. T., IX, 63; la précision : *en tant que*, etc., est ajoutée au texte latin : cf. VII, 79.

(8) *Ibid.* Elles sont donc bien « étrangères et... viennent de dehors », ce qui est la traduction de *adventitiae* (Méd. III, A. T., VII, 37-38; IX, 29-30).

(9) Méditation III, A. T., IX, 41 : Ainsi les idées innées, comme les idées venues de dehors, s'imposent à l'esprit, « et partant on ne peut pas dire que je les aie feintes et inventées » (Méd. V, A. T., IX, 51; cf. *ibid.*, 54).

(10) Méditation III, A. T., IX, 29; VII, 37; IX, 41; VII, 51 (« née et produite avec moi » traduit le seul mot *innata*); Méditation V, IX, 54; VII, 68

Si ces idées n'ont pas de cause extérieure déterminée, comment donc sont-elles en nos âmes depuis la naissance, même quand nous n'en avons pas encore pris conscience? Descartes remarque en effet : « Maintenant je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi d'autres connaissances que je n'ai pas encore aperçues (1). » Ne découvre-t-on pas ici un exemple privilégié de phénomènes psychologiques inconscients?

De quelle façon ces notions sont-elles donc *en nous*? Il est clair qu'elles ne sont pas perpétuellement présentes à la conscience. A l'objection de Hobbes que l'idée de Dieu ou de notre âme restant inaperçue pendant le sommeil, n'est pas innée, « car ce qui est né et résidant en nous, est toujours présent à notre pensée », Descartes répond : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire (2). » Or, la discussion qui précède a déjà exclu l'hypothèse d'une production active des idées innées, puisqu'elles apparaissent précisément à la conscience comme indépendantes de tout pouvoir de ce genre, et qu'on n'en saurait supposer d'ignoré. *Facultas* exprime donc ici une pure virtualité : *Innatas*, précise Descartes dans la *Réponse au placard de Regius, hoc est, potentia nobis semper inexistentes : esse enim in aliqua facultate, non est esse actu, sed potentia dumtaxat, quia ipsum nomen facultatis nihil aliud quam potentiam designat* (3). Ainsi les idées innées peuvent exister toujours en nous à l'état latent, parce que, comme l'affirme Descartes à Arnauld, les facultés, tant qu'elles n'exercent pas leurs actes, restent inconscientes.

Parmi les idées nées avec moi, « la première et principale est celle de Dieu (4) », et, grâce aux multiples objections et ré-

(où c'est *ingenitas* qui est rendu par « nées avec moi »; cf. à Mersenne, 15 avr. 1630, A. T., I, 145 : parlant en français des vérités éternelles, Descartes ne trouve pas de terme technique approprié et écrit : « elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae* »). La fin de la réponse à l'objection n° 10, de Hobbes commente ainsi *innata* : « lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes... » (A. T., VII, 189 et IX, 147).

(1) Méditation III, A. T., IX, 27.

(2) 3^e réponses, A. T., IX, 147; VII, 189 : *facultatem illam eliciendi*. Ce dernier terme, commenté par J. LAPORTE (*Le Rationalisme de Descartes*, p. 116-117), pourrait être rapproché du mot *erueret*, dans le passage de l'*Epistola ad Voetium* concernant la réminiscence (A. T., VIII, B, 167, cité ci-dessous, p. 79).

(3) *Notae in programma*, A. T., VIII, B, 361.

(4) Méditation V, A. T., IX, 54.

pliques auxquelles elle a donné naissance, son examen permet d'approfondir le mode de ces réalités virtuelles. Car Descartes raille le ridicule de ceux qui prouvent laborieusement, tel le théologien protestant Revius, (1) que les enfants dans le sein maternel, n'ont pas la notion actuelle de Dieu : comme si ces idées étaient des formes représentatives (*species*), toujours en acte, tirées de l'inutile bagage des entités scolastiques (2)! Cependant, dès son infusion dans le corps, l'âme possède cette notion, de la même façon, explique Descartes, que les hommes adultes lorsqu'ils n'y font pas attention (3). Car les méditations métaphysiques occupent au maximum quelques heures de l'existence (4); même pour le philosophe, « la connaissance de la vérité est comme la santé de l'âme : lorsqu'on la possède, on n'y pense plus (5) ». *A fortiori*, avant d'y avoir réfléchi, l'homme peut-il avoir l'impression d'ignorer totalement la notion même de Dieu : « Encore que l'idée de Dieu soit tellement empreinte en l'esprit humain qu'il n'y ait personne qui n'ait en soi la faculté de la connaître, cela n'empêche pas que plusieurs personnes n'aient pu passer toute leur vie sans jamais se représenter distinctement cette idée (6). »

C'est pourquoi une attentive méditation est nécessaire pour la faire surgir en pleine clarté dans la conscience, et Descartes échappe ainsi à l'inepte critique de Voëtius, qui l'accusait d'athéisme larvé, sous prétexte que ses preuves de l'existence de Dieu n'ont de valeur que pour ceux qui la connaissent déjà (7)! Mais Descartes est si loin de croire que cette idée est en nous toute préformée, qu'il admet très bien sa genèse progressive à partir

(1) *Notae in programma*, A. T., VIII, B, 366 : *Quod autem istae ideae sint actuales, vel quod sint species nescio quae a cogitandi facultate diversae, nec unquam scripsisse nec cogitasse : imo etiam me magis quam quenkum alium ab ista supervacua entitatum scholasticarum supellectile esse alienum, adeo ut a risu abstinere non potuerim, cum vidi magnam illam catervam, quam Vir, fortasse minime malus, laboriose collegit ad probandum, infantes non habere notitiam Dei actuale, quandiu sunt in utero matris, tanquam si me hoc pacto egregie impugnaret.*

(2) *Ibid.*

(3) A l'*Hyperaspistes*, août 1641, A. T., III, 424 : *Nec minus tamen in se habet ideas Dei, sui et omnium veritatum, quae per se notae esse dicuntur, quam easdem habent homines adulti, cum ad ipsas non attendunt.*

(4) A Élisabeth, 28 juin 1643, A. T., III, 692-693.

(5) A Chanut, 31 mars 1649, A. T., V, 327.

(6) A Clerselier, 17 févr. 1645, A. T., IV, 187-188.

(7) *Epistola ad Voetium*, A. T., VIII, B, 166-167 : *Hic fingitis rationes, quibus utor ad existentiam Dei probandam, non valere nisi apud eos qui jam sciunt illum existere, quia tantum ex notionibus nobis ingentis dependent.* (Suit le texte sur la réminiscence, commenté ci-dessous, p. 79) : *Cumque inde... intulisti neminem esse speculative Atheum, hoc est, neminem esse qui Deum existere omnino non agnoscat, ...ineptus fuisti...*

de toutes les perfections observées dans la création, sans pourtant faire aucune concession à l'empirisme de ses adversaires. Car ils confessent que toutes ses perfections créées sont relatives et doivent être amplifiées pour constituer l'idée d'une totale perfection (1). Or, « toute la force de mon argument, déclare Descartes, consiste en ce qu'il ne se pourrait faire que la faculté de former cette idée fût en moi, si je n'avais été créé de Dieu(2) ». Car c'est le signe du divin en l'homme que cet élan naturel qui le pousse à se dépasser sans cesse, à ne jamais se contenter de ses limites et de son impuissance, mais au contraire à porter à l'Absolu toutes les valeurs, même s'il les dégage peu à peu de l'expérience et constate ainsi à la fois la transcendance de l'idéal et sa propre imperfection. Pour le découvrir, point n'est besoin d'avoir en soi, à l'état inconscient, le concept achevé du Dieu des philosophes avec tous ses attributs. Si aucune idée innée n'est une entité distincte de notre faculté de penser, « il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage : Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois, cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même (3) ».

Pour que cette « faculté » soit mise en œuvre, il faut faire réflexion sur soi-même, retourner vers les profondeurs de l'âme la pointe de l'esprit, et saisir corrélativement avec l'idéal de perfection « que je suis une chose imparfaite... qui tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur (4) ». Or « le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image (5) ». La source de l'idée d'infini n'est donc pas

(1) 5^e réponses, A. T., VII, 365 : *Fateris enim ipsemet istas perfectiones ab intellectu nostro ampliari ut Deo, tribuantur... Et unde esse potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi, hoc est aliquid ipsis majus sive amplius concipiendi, nisi ex eo quod idea rei majoris, nempe Dei, sit in nobis?*

(2) 2^e réponses, A. T., IX, 105. Cf. à l'*Hyperaspistes*, A. T., III, 427-428; à Regius, 24 mai 1640, *ibid.*, 64; *Notae in programma*, A. T., VIII, B, 362.

(3) Méditation III, A. T., IX, 41.

(4) *Ibid.* et VII, 51 (*dum in meipsum mentis aciem converto...*, traduit par « lorsque je fais réflexion sur moi »).

(5) A Mersenne, 25 déc. 1639, A. T., II, 628. Cf. Méditation IV, A. T., IX, 45-46; *Principes*, I, 35; *Passions*, § 152; à Christine, 20 nov. 1647, A. T., V, 85.

quelque notion abstraite, mystérieusement déposée dans l'esprit à sa naissance, mais une expérience concrète, où l'âme éprouve l'amplitude de cette « puissance positive de se déterminer », indépendamment de toute détermination étrangère : et c'est pourquoi l'identité de la volonté infinie et du libre-arbitre est posée par Descartes comme un fait (1).

C'est donc encore la *conscience* qui établit « la liberté de notre volonté (2) ». Mais cette prise de conscience de la liberté, immédiate en ce qu'elle se passe de raisonnements discursifs, suppose cependant une réflexion attentive (3) : « Il n'y a rien que nous connaissions plus clairement (4) », et pourtant combien la méconnaissent; au lieu de discuter en vain, il suffit que chacun « descende en soi-même (5) ». Ainsi la racine de nos actes n'est pas hypostasiée comme un obscur pouvoir nouménal, totalement inconscient. Descartes ne supporterait pas davantage l'objection que cette expérience intérieure est illusoire et que nous sommes le jouet de déterminismes ignorés : la conscience réflexive qui se retourne sur soi dans un effort d'attention, est toujours garante de vérité; mais ceci n'implique pas qu'elle s'épuise elle-même dans chaque acte d'aperception. Elle découvre seulement, sous quelques manifestations sensibles, l'infinie richesse des potentialités de l'âme, et c'est ce qu'expriment les termes de *notion innée*, *puissance* de se déterminer ou *faculté* de vouloir (6).

L'idée de Dieu est donc en germe dans la complexité de notre nature, aspirant à l'absolu sans jamais l'atteindre. La dissocia-

(1) Méditation IV, A. T., VII, 57 : *Sola est voluntas, sive arbitrii libertas quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam.* (Les mots soulignés manquent dans la traduction de Luynes, A. T., IX, 45.) Cf. 3^e réponses, n° 12, A. T., IX, 148; à Mersenne, 27 mai 1641, A. T., III, 381; à Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 116-117.

(2) *Principes*, I, 6, 39 et 41 (latin, A. T., VIII, A, 20 : *Libertatis autem... quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus*); *Entretien avec Burman*, A. T., V, 159 : *Jam nos intime conscii sumus nostrae libertatis.*

(3) 5^e réponses, in Méditation IV, n° 3, A. T., VII, 377 : *Quae postea de indifferentia voluntatis negas, etsi per se manifesta sint, nolo tamen coram te probanda suscipere. Talia enim sunt ut ipsa quilibet apud se debeat experiri, potius quam rationibus persuaderi; tuque, ad ea quae mens inter se agit, non videris attendere.*

(4) *Principes*, I, 41.

(5) *Entretien avec Burman*, A. T., V, 159 : *Sed mala de hisce ita disputatur, descendat modo unusquisque in semetipsum, et experiatur annon perfectam et absolutam habeat voluntatem.*

(6) *Principes*, I, 39 : *Quod autem sit in nostra voluntate libertas... adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum* (A. T., VIII, A, 19. Les mots soulignés sont omis dans la traduction).

tion en l'homme d'une volonté infinie et d'un intellect borné est un fait d'expérience, et de ce contraste surgit l'idéal d'une perfection totalement achevée et actuelle, vraie et immuable nature que l'esprit n'a pu « forger » de toutes pièces. Quand Descartes parle d'une « faculté de former cette idée (1) », il ne s'agit donc pas d'une construction de notre entendement limité : en l'actualisant, l'homme lui donne seulement la « réalité formelle » du fait de conscience, puisque l'idée est « cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (*consciis sum*) (2). Mais les modalités de l'esprit ne sont doublées ni par un monde intelligible transcendant, ni par une collection de notions internes qui demeureraient inconscientes lorsqu'on n'y fait plus attention (3) : le réalisme cartésien est beaucoup plus radical, puisque la « réalité objective » qui permet la prise de conscience de l'idée de Dieu est notre être même, en tant que reflet de l'Etre suprême.

Ainsi tandis que l'Ecole découvrait la trace de Dieu dans n'importe quelle créature, et son image en l'homme dans la communauté de la raison (4), Descartes prend son point de départ privilégié dans la substance pensante et son aspiration à la perfection absolue. Cependant si « l'idée de Dieu se trouve contenue » dans cette ressemblance (5), cette métaphore n'ex-

(1) 2^e réponses, A. T., IX, 105.

(2) *Ibid.*, 124 (VII, 160). Cf. à Mersenne, juill. 1641, A. T., III, 392-393. La réalité formelle caractérise l'idée comme mode ou manière de penser (Méditation III, A. T., IX, 32).

(3) Si la définition même des idées innées, par opposition aux idées factices, exclut l'hypothèse d'une « production » entièrement humaine de ces notions (cf. la deuxième opinion critiquée par MALEBRANCHE dans la *Recherche de la Vérité*, l. III, 2^e p., ch. III), Descartes, sans annoncer aucunement la vision en Dieu, ne représente pas pour autant la troisième opinion, telle que Malebranche l'attribue à « ceux qui prétendent que toutes les idées sont innées ou créées avec nous » (*ibid.*, ch. 4, éd. Genoude, I, p. 106 a et éd. Lewis, t. I, p. 243) : car aucun texte de Descartes n'implique l'imagination compliquée d'un « magasin de toutes les idées », supposant la création avec nous « d'une infinité d'êtres » (*ibid.*, p. 245). Ces erreurs inverses sont en germe dans les interprétations de Hamelin (qui accentue l'idéalisme de Descartes, tout en regrettant qu'il « parle trop souvent des idées comme si c'étaient, à l'intérieur de la pensée, des réalités que le sujet percevant eût à percevoir », *Système de Descartes*, p. 178) et de Bordas-Demoulin (qui fait de ces idées « des objets immédiats internes, comme dit... Leibniz » : la dernière expression est d'ailleurs de HAMELIN, *op. cit.*, p. 179; mais Bordas-Demoulin considère bien la théorie leibnizienne comme la plus conforme au vrai sens de Descartes : cf. *Le Cartésianisme*, p. 41, 84, etc.). Sur les divergences entre Descartes et Leibniz, cf. ci-dessous, p. 78, n. 1 et conclusion, p. 259 sq.

(4) Cf. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ch. I, § 1.

(5) Méditation III, A. T., IX, 41.

prime aucune préformation de la notion, mais simplement sa dépendance logique qui peut rester inaperçue; et la raison retrouve par là un rôle pour conclure : *Sum ergo Deus est* (1).

Or ce pouvoir de dégager les vérités des prémisses qui les impliquent est aussi une marque du divin en l'homme : *Habet enim mens humana nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut saepe, quantumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem provocant* (2). Que sont donc ces « semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes (3) », même lorsque l'attention s'en détourne et qu'elles semblent étouffées?

L'expression était traditionnelle (4) et Descartes l'emploie surtout au début de ses réflexions philosophiques, pour désigner parallèlement l'innéité des vérités mathématiques (5) ou même physiques (6), et celle de certains principes moraux : dans l'antiquité, ces premières semences de vérité, déposées par la nature dans l'esprit humain, révélaient, par une lumière intérieure, qu'il faut préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile (7); d'où l'élévation des « écrits des anciens païens qui traitent des mœurs », bien que le fondement rationnel de la morale n'ait pas été clairement explicité (8). Car, à côté de la raison qui tire les conséquences de ces germes, une certaine intuition aidée par l'imagination peut faire pressentir nombre de vérités naturelles, et c'est surtout à propos des règles de vie que l'œuvre des poètes inspirés, plus encore que celle des philosophes, s'illustre de maximes dont l'éclat n'empêche pas

(1) *Regulae*, XII, A. T., X, 422 : exemple de proposition dont la liaison n'est pas toujours remarquée.

(2) *Regulae*, IV, *ibid.*, 373.

(3) *Discours*, 6^e p., A. T., VI, 64.

(4) Cf. *Introduction*, p. 18, n. 5.

(5) *Regulae*, IV, A. T., X, 373. La suite du texte cité ci-dessus (note 2), s'appuie sur l'arithmétique et la géométrie et conclut : *Atque haec duo nihil aliud sunt, quam spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae.*

(6) *Discours*, 6^e p., A. T., VI, 64 : « J'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans... les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes. »

(7) *Regulae*, A. T., X, 376 : *Sed mihi persuadeo prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita, quae nos, quotidie tot errores diversos legendo et audiendo, in nobis extinguimus, tantas vires in rudi ista et pura antiquitate habuisse, ut eodem mentis lumine, quo virtutem voluptati, honestumque utili praeferendum esse videbant, etsi, quare hoc ita esset, ignoraret, Philosophiae etiam et Matheseos veras ideas agnoverint, quamvis ipsas scientias perfecte consequi nondum possent.*

(8) *Discours*, 1^e p., A. T., VI, 7-8. Cf. le quatrième degré de la sagesse, acquis par la lecture des meilleurs livres, *Principes*, préface, A. T., IX, B, 5.

le poids profond (1). Ainsi le jeune Descartes, « amoureux de la poésie » (2), symbolise par un vers d'Ausone ses hésitations sur sa vocation (3) et emprunte sa devise à une tragédie de Sénèque, louant le recueillement pour parvenir au socratique γυνῶθι σεαυτόν (4).

Le « témoignage intérieur (5) » de la conscience morale joue ici le même rôle que la prise de conscience psychologique des principes innés : « Tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions » (6), et bien que les préjugés entravent l'action aussi bien que la spéculation, la morale provisoire acceptera de se conduire « suivant les opinions... communément reçues en pratique par les mieux sensés (7) ». Mais un effort de réflexion critique s'y greffera pour justifier la conduite et accéder à « la plus haute et la plus parfaite morale... présupposant une entière connaissance de toutes les autres sciences (8) ». Cependant les vérités premières telles que l'immortalité de l'âme ou l'infailibilité des volontés divines, qui sont à la base de la morale cartésienne (9), ne sont sans doute pas expressément préformées en l'esprit : leur « innéité » exprime seulement leur conformité à la nature humaine, fondement de leur universelle validité.

L'absence d'un exposé systématique de la morale définitive de Descartes n'autorise que ces brèves indications. Mais les

(1) *Cogitationes privatae*, A. T., X, 217 : *Mirum videri possit, quare graves sententiae in scriptis poetarum, magis quam philosophorum. Ratio est quod poetae per entusiasmum et vim imaginationis scripsere : sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginationem a poetis excutiuntur magisque elucet.* La métaphore était familière au stoïcisme de la Renaissance : cf. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, préface sur les notions innées : « Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms et Jules Scaliger particulièrement les nommait *Semina aeternitatis*; item *Zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux, cachés au-dedans de nous, mais que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil » (éd. Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. V, p. 42).

(2) *Discours*, 1^e p., A. T., VI, 7.

(3) *Quod vitae sectabor iter?* (Songe du 10 nov. 1619, *Cogitationes privatae*, A. T., X, 216). Le récit de BAILLET (*Vie*, I, p. 80-86, cf. A. T., X, 181-188) insiste sur l'enthousiasme de Descartes et rapproche l'interprétation du *Recueil de Poésies* (qui « marquait en particulier, et d'une manière plus distincte la philosophie et la sagesse jointes ensemble ») de la pensée sur l'enthousiasme des poètes citée ci-dessus.

(4) Cf. début de ce chapitre, note 2.

(5) A Elisabeth, 1^{er} sept. 1645, A. T., IV, 284. Sur le « repos de conscience » issu de la vertu et la tristesse opposée, cf. *Passions*, §§ 190-191.

(6) A Mersenne, 16 oct. 1639, A. T., II, 598.

(7) *Discours*, 3^e p., A. T., VI, 23.

(8) *Principes*, Lettre-préface au traducteur, A. T., IX, B, 14.

(9) Cf. à Elisabeth, 15 sept. 1645, A. T., IV, 291-293.

textes plus nombreux sur l'innéité des vérités scientifiques conduisent à la même interprétation.

Au début l'esprit est en présence de principes confus, qui semblent innés en lui (1). Lorsque la méthode les a dégrossis, « je conçois une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements et autre choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens (*reminisci*) de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles (2) ». Car sont innées non seulement les premières vérités « manifestement connues d'un chacun », mais « d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près (3) » : et Descartes donne précisément pour exemple des dernières le théorème de Pythagore, que Platon utilisait dans le *Ménon* pour établir son hypothèse de la réminiscence (4). Et l'*Epistola ad Voetium* se réfère plus expressément encore à ce dialogue pour marquer l'innéité de vérités géométriques déjà complexes : la maïeutique socratique extrayait du jeune esclave des vérités dont il n'avait jamais remarqué la présence en lui auparavant (5). Est-ce à dire que Descartes adopte cette théorie de la réminiscence, dont il marque bien qu'elle est propre à Platon (*reminiscentiam suam*) ? « Il me semble que je me ressouviens », déclarent les *Méditations*, et l'expression prouve qu'il s'agit d'une opinion spontanée, antérieure à l'épreuve du doute. De même à propos de Dieu lorsqu'il dit avoir tiré « pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit (6) »,

(1) *Regulae*, VIII, A. T., X, 397 : *Cum in his initiis nonnisi incondita quaedam praecepta, et quae videntur potius mentibus nostrae ingenta, quam arte parata, poterimus invenire...*

(2) Méditation V, A. T., IX, 50-51; VII, 63-64.

(3) *Ibid.*, IX, 54; VII, 68.

(4) *Ménon*, 81 a-86 c. Cf. *Phédon*, 72 e-73 b.

(5) *Epistola ad Voetium*, A. T., VIII, B, 166-167, sur les notions innées : *Cujus generis sunt omnes geometricae veritates, non tantum maximae obviae, sed etiam reliquae, quantum vis abstrusae videantur. Atque inde Socrates apud Platonem, puerum quemdam de Geometricis elementis interrogando, sicque efficiendo ut ille puer quasdam veritates ex mente propria erueret, quas prius in ea fuisse non notaverat, reminiscentiam suam probare conabatur.* Sans permettre d'affirmer que Descartes avait lu le *Ménon*, ce texte dénote une connaissance de Platon plus précise qu'on ne l'imagine d'ordinaire : dans une note sur *Descartes et Platon* à l'Académie des Sciences morales et politiques (*Comptes rendus...*, juill. 1898, p. 110-123), M. Huit citait comme le passage le plus caractéristique, la vague allusion de la préface des *Principes* (A. T., IX, B, 5-6).

(6) Méditation V, A. T., IX, 53; VII, 67.

la métaphore n'implique pas que l'âme contienne réellement toutes ces idées, telle le colombier du *Théétète* (1). Si même l'image du Créateur est moins un sceau précis qu'une virtualité immanente à la nature de notre âme, à fortiori les notions mathématiques ne doivent pas être imaginées inscrites en nous comme dans un livre dont nous oublierions de tourner les pages : au contraire Descartes précise que nous ne les connaissons pas expressément (2).

L'innéité des notions signifie donc simplement que l'esprit a le pouvoir de les poser dans leur pureté, indépendamment de l'expérience sensible : comment nos sens nous donneraient-ils l'idée d'une ligne véritablement droite ou d'un triangle géométrique, si l'idée du triangle n'était déjà en nous, pour nous permettre de négliger les imperfections des figures dessinées (3)? Quant aux propriétés que la réflexion conclut au sujet de la notion innée, on peut bien dire qu'elles y étaient contenues implicitement avant qu'on ne les ait remarquées (4). Mais cette

(1) *Théétète*, 197 c-199 e. Platon emploie cette image pour expliquer comment l'esprit « possède » la science sans en avoir conscience. Comme le mythe de la réminiscence, cette « fiction » symbolise le caractère achevé des notions immanentes à l'âme, en corrélation avec la réalité actuelle des idées transcendantes. Depuis saint Augustin, la réminiscence qui implique une préexistence de l'âme, repoussée par le christianisme, ne pouvait plus être admise comme explication, même avec les réserves d'usage sur la portée métaphorique du mythe chez Platon. (Sur la critique augustinienne de la réminiscence, cf. en particulier *De Trinitate*, l. XII, c. XV, § 24, qui discute l'exemple du *Ménon* et conclut: *Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea*. La suite du passage explique la fausse réminiscence des pythagoriciens, convaincus de leur métempsychose, par la tromperie d'un « malin génie » : *Instinctu spiritum malignorum atque fallacium, quibus curae est de revolutionibus animarum falsam opinionem ad decipiendos homines fumare vel serere...* P. L., t. 42, c. 1011 et 1012.)

(2) *Epistola ad Voetium*, A. T., VIII, B, 166 : *Sed notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expresse cognosci; sed tantum tales esse, ut ipsas, absque ullo sensuum experimento, ex proprii ingenii viribus, cognoscere possimus*. (Suit le texte cité ci-dessus, p. 79, n. 5).

(3) 5^e réponses, A. T., VII, 381-382 et *Entretien avec Burman*, A. T., V, 161-162 : *Non possem enim concipere imperfectum triangulum, nisi in me esset idea perfecti*. Cf. *Phédon*, 74 b sq. : l'inégalité relative des choses sensibles renvoie à l'Égalité en soi.

(4) A Mersenne, 16 juin 1641, A. T., III, 383 : *Quod ex idea innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertabam, ut ex idea trianguli, quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, aut ex idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio*. Cf. à l'*Hyperaspistes*, août 1641, *ibid.*, 430 : *Omnes ideam Dei, saltem implicitam, hoc est aptitudinem ad ipsam explicite percipiendam, in se habeant, non mirer tamen quod illam se habere non sentiant, sive non advertant*.

préexistence implicite ne désigne qu'une antériorité logique (1) : en droit les conséquences découlent légitimement des principes, si nous suivons l'enchaînement des connexions nécessaires; en fait, avant de l'avoir exercé, nous possédons seulement ce pouvoir de déduction et « il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle auxquelles personne n'a encore fait réflexion (2) ». La « lumière naturelle » de son côté n'est universelle qu'en puissance (3) : pour discerner le vrai du faux, une attentive réflexion est requise, et beaucoup s'en rendent incapables en aveuglant par de vaines arguties la lumière de leur raison (4). Aussi la méthode a-t-elle pour but de dissiper ces trompeuses obscurités et de découvrir les principes évidents qui sont à la portée de chacun (*per se nota et unicuique obvia*) (5).

L'innéité des idées désigne ainsi foncièrement leur connaturalité avec notre faculté de penser (6), dont la « lumière naturelle » n'est qu'un autre aspect : au lieu d'anticiper sur le développement des conclusions, en les considérant comme virtuellement impliquées par les notions premières, immédiatement évidentes, le philosophe s'arrête plutôt alors à l'instrument qui guide ce déroulement de la pensée : la lumière naturelle, en présence d'une nature simple, me fait « connaître qu'elle est vraie... Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux (7) ».

Cette « puissance », qui n'est autre que la raison (8), est-elle encore une potentialité indéterminée, ou bien comporte-t-elle une structure interne précise, grâce à l'armature de quelques grands principes fondamentaux sans lesquels l'esprit ne saurait penser? « Outre les notions que nous avons de nous et de notre pensée, écrit Descartes, nous trouverons aussi en nous la

(1) *Entretien avec Burman*, A. T., V, 153 : *Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum; ...omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit et quam negat.*

(2) A Mersenne, 16 oct. 1639, A. T., II, 598.

(3) *Ibid.* : « Tous les hommes ayant une même lumière naturelle..., il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière »; cf. le début du *Discours*.

(4) *Regulae*, IV, A. T., X, 371; X, *ibid.*, 405; XIV, *ibid.*, 442.

(5) *Ibid.*, 442.

(6) *Notae in programma*, A. T., VIII, B, 361 et 366 (cf. p. 72-73, n. 3 et 1).

(7) *Méditation III*, A. T., IX, 30.

(8) Sur ses rapports avec la volonté et l'entendement, réunis dans la faculté de juger; cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. VII, p. 190-193.

connaissance de beaucoup de propositions qui sont perpétuellement vraies comme par exemple, que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, etc. (1). » Ceci « est manifeste par une lumière qui est naturellement en nos âmes (2) ». Le principe de causalité, qui en est un aspect, est aussi présenté par Descartes comme immédiatement évident (3), sauf pour ceux qui, faute d'application, ont une « lumière naturelle... si faible qu'ils ne voient pas que c'est une première notion, *que toute la perfection qui est objectivement dans une idée doit être réellement dans quelqu'une de ses causes* (4) ». A cette équivalence ontologique entre la réalité de l'effet et celle de la cause correspond, sur le plan logique, le principe d'identité et de non-contradiction (5). Ce sont là « propositions qui n'ont pas besoin de preuves pour être connues et dont chacun trouve la notion en soi-même » : pour en saisir l'évidence, Descartes demande seulement aux lecteurs d'exercer « cette clarté de l'entendement qui leur a été donnée par la nature (6) ».

Mais ces principes fondamentaux ne jouissent pas dans la philosophie cartésienne d'un privilège bien marqué. Car s'ils étayaient le raisonnement, cela « est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savants (7) » : la logique pure tourne à vide (8), si elle ne s'appuie sur des propositions moins abstraites, telles que les axiomes de la géométrie (9) ou la prémisse : « Pour penser, il faut être », impliquée par la mise en forme du *Cogito* (10). Or, de telles vérités sont en nombre indéfini : « Nous ne saurions manquer de les savoir, lorsque l'occasion se présente de penser à elles (11). » Dire qu'elles ont

(1) *Principes*, I, 75.

(2) *Principes*, I, 11. Cf. 2^e réponses, A. T. IX, 127.

(3) Méditation III, A. T., IX, 32, 33, 35; 1^{re} réponses, *ibid.*, 86; 2^e réponses, définition 5, *ibid.*, 125; *Principes*, I, 18, etc.

(4) 2^e réponses, A. T., IX, 107.

(5) Méditation VI, A. T., IX, 65; 2^e réponses, *ibid.*, 126; *Entretien avec Burman*, A. T., V, 167...

(6) 2^e réponses, demande 2, A. T., IX, 126.

(7) A Clerselier, juin ou juill. 1646, A. T., IV, 444. La suite de la lettre précise : « La façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci : *impossible est idem simul esse et non esse*, est superflue et de nul usage » (*ibid.*, 445).

(8) Cf. *Regulae*, XIV, A. T., X, 442; *Discours*, 2^e p., A. T., VI, 17; *Recherche de la vérité*, A. T., X, 521.

(9) *Regulae*, XII, A. T., X, 419; à Plempius, 20 déc. 1637, A. T., I, 476 : *principia sive praemissae, ex quibus conclusiones istas deduco, sunt tantum illa axiomata quibus Geometrarum demonstrationes nituntur: ut, totum est majus sua parte; si ab aequalibus aequalia demas, reliqua erunt aequalia*, etc.

(10) *Discours*, 4^e p., A. T., VI, 33; *Principes*, I, 10; cf. *Entretien avec Burman*, A. T., V, 147; réponses aux instances, A. T., IX, 205-206 (qui le rapproche des propositions générales de géométrie).

(11) *Principes*, I, 49.

leur « siège en notre pensée » ne les présuppose pas cependant réellement incluses en notre esprit avant qu'il n'y ait pris garde. Tant qu'un acte du jugement ne les a pas affirmées comme vérités (1), seule une projection de leur développement ultérieur dans notre faculté de penser préexistante conduit à les concevoir, ainsi que les conclusions de détail qui en découlent, comme logiquement préparées par la nature de l'âme, sans établir pour autant une table définie de catégories ou d'idées directrices de la raison.

A défaut d'une structure déterminée, cette *nature* de l'esprit, à laquelle revient toute enquête sur les notions qui lui sont propres (*innatae*), traduit-elle un certain relativisme? « Les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée » sont ces mêmes vérités éternelles (2), dont la création par Dieu fait que leur nécessité « n'excède point notre connaissance (3) ». Même le principe de contradiction est contingent par rapport à Dieu, ce qui reste incompréhensible pour nous, en tant que « notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles (4) ». Cependant, parce que l'immuable décret divin les pose comme « éternelles », les vérités en question ne valent pas seulement « pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres (5) » : Dieu « a établi ces lois *en la nature* » en même temps qu'il les imprimait en notre esprit (6), et cette conformité des lois de la pensée aux lois mêmes de l'être est le fondement de leur objectivité (7).

(1) On pourrait ainsi leur appliquer ce que Descartes dit des idées en général : « Toutes celles qui n'enveloppent aucune affirmation, ni négation, nous sont *innatae* » (à Mersenne, 22 juill. 1641, A. T., III, 418).

(2) *Principes*, I, 48-49 (le latin est ici plus riche que la traduction : *Aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationes nostram habentes*, A. T., VIII, A, 22). Cf. *Entretien avec Burman*, A. T., V, 167.

(3) A Mersenne, 6 mai 1630, A. T., I, 150; cf. 15 avril et 27 mai, *ibid.*, 145-146 et 152-153; 5^e réponses, in *Méditation V*, § I, A. T., VII, 380; 6^e réponses, § 8, *ibid.*, 455-456.

(4) A Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 118. Cf. *Excerpta varia*, A. T., XI, 654.

(5) Critique de Malebranche contre cette théorie, 10^e éclaircissement, *Recherche de la vérité*, éd. Lewis, t. III, p. 77.

(6) A Mersenne, 15 avr. 1630, A. T., I, 145 (souligné par nous). Il s'agit des « vérités mathématiques », qui « sont toutes *mentibus nostris ingenitae*. »

(7) Quand Descartes écrit : *A nosse ad esse valet consequentia* (7^e réponses, A. T., VII, 520), il ne pose là aucun principe idéaliste : la règle des idées claires et distinctes est érigée en critère universel grâce à la véracité de l'auteur des vérités éternelles. Et dans la mesure où ses « jugements... se rapportent... aux perceptions qu'il a des choses », le philosophe refuse l'objec-

Ainsi l'innéité des vérités nécessaires, — principes généraux et conclusions particulières, — exprime seulement l'aptitude de notre entendement à se soumettre aux « natures simples », qui englobent les notions fondamentales et leurs relations (1), tout comme l'innéité de l'idée d'infini marque l'amplitude de notre volonté libre : c'est donc la nature intégrale de l'esprit humain qui se révèle dans cette explicitation progressive des idées et des vérités innées, sans qu'on puisse jamais les hypos-tasier en un ensemble déterminé de phénomènes psychiques inconscients : l'impossibilité de les dénombrer n'entraîne nullement, comme le croyait Malebranche (2), l'infinité effective de leur collection; c'est une conséquence de la souplesse de notre faculté de connaître et des perspectives illimitées qui s'ouvrent devant elle.

*
* *

Si l'âme, en sa pure spiritualité, possède des propriétés dont elle n'a aucune idée avant de les avoir mises en œuvre, ce sont donc des aptitudes assez générales dont le développement est réglé par les relations objectives qui sous-tendent la réalité.

Cependant notre connaissance du monde n'est pas une simple copie des lois que la raison discerne au sein de l'étendue qui le constitue. La physique cartésienne établit qu'il n'y a pas ressemblance, mais, seulement correspondance, entre nos perceptions multiples et les modifications de la matière, consistant en variations corrélatives de figures et de mouvements (3). Puisque la réflexion scientifique dégage ces dernières notions malgré les apparences subjectives, en tant qu'elles ne nous sont pas directement livrées par l'expérience, elles sont innées. Mais les idées de douleur, de couleur, de son, autrement dit toutes nos sensations en tant que faits de conscience, proviennent encore bien moins « de dehors », puisque les objets extérieurs ne sont en eux-mêmes ni colorés ni bruyants, pas plus que la pointe de l'aiguille n'est « douloureuse ». Pour que notre âme puisse, à l'occasion de certains mouvements corporels, faire surgir en elle-même ces représentations concrètes, elles doivent également être innées : cette affirmation

tion : *Ma pensée n'est pas la règle de la vérité des choses* (réponses aux instances, A. T., IX, 207-208).

(1) *Regulae*, VI, *passim*; XII, A. T., X, 419-420. Sur l'ensemble de ces relations nécessaires, cf. J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 107-114.

(2) Cf. ci-dessus, p. 76, n. 3.

(3) *Monde*, A. T., XI, 3-6; *Dioptrique*, A. T., VI, 109; *Principes*, I, §§ 66-70 et IV, 198.

de la Réponse au placard de Regius (1) ne renverse pas la précédente théorie de l'innéité au sens strict, qui ne concernerait que les vérités rationnelles. Car Descartes n'oppose jamais les deux points de vue : de même qu'il affirme parallèlement à Regius l'innéité des idées des choses sensibles et celle d'axiomes comme : « Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles (2) », ainsi dès 1641, après avoir évoqué les propriétés géométriques du triangle, il écrivait des idées en général : « Enfin je tiens que toutes celles qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont *innatae* »; et il prenait alors comme exemple les mêmes que dans le fameux passage des *Notae in programma* : « Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant (3) ».

Est-ce à dire que le philosophe parle ici en idéaliste (4)? Annonce-t-il la théorie leibnizienne de la monade, en laquelle toutes les perceptions futures sont préformées, à l'état d'enveloppement, sans que le fait extérieur à l'occasion duquel elles se dérouleront soit plus qu'un concomitant bien réglé par l'harmonie préétablie? Rien dans les textes cartésiens ne fonde une telle interprétation. Les « occasions » externes sont les causes effectives des sentiments correspondants (5). Et leur innéité

(1) A. T., VIII, B, 358-359. Descartes y définit l'innéité en général comme une *disposition* comparable à celle qui rend les enfants de certaines familles plus sujets à contracter la goutte ou la gravelle. Les circonstances externes ne sont que l'occasion de développement du germe : *Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant*; bien que les causes en soient diverses, Descartes affirme en effet l'innéité des qualités premières en même temps que des qualités secondes : *Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit...; sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt, ut fuisse in Dioptrica explicui. Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideae doloris, colorum, sonorum, et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent.*

(2) *Ibid.*, 359 (suite) : *Quid autem magis absurdum fingi potest, quam quod omnes communes notiones, quae menti nostrae insunt, ab istis motibus oriantur, et sine illis esse non possint?* Et comme exemple de ces notions communes, qui, pas plus que les qualités secondes, n'ont de rapport avec les mouvements particuliers, Descartes cite : *Quod, quae eadem sunt uni tertio, sint eadem inter se.*

(3) A. Mersenne, 22 juill. 1641, A. T., III, 418.

(4) Hamelin écrit à propos de ce texte : « L'innéité, c'est l'indépendance, l'aséité, la suffisance de la pensée », et encore : « Le dualisme aboutit, très heureusement d'ailleurs, à faire que la pensée relève uniquement d'elle-même. » (*Système de Descartes*, p. 177 et 178).

(5) H. GOUIER, *La Vocation de Malebranche*, commente en ce sens les divers textes de Descartes sur « les causes qui donnent occasion » (p. 83-88).

n'exprime, une fois encore, que la nature du sujet, considéré à présent dans sa faculté de sentir.

Or, c'est l'union de l'âme et du corps qui rend compte de la modalité contingente des sensations, faits de conscience subjectifs par leur contenu concret, sinon par leur origine : la façon dont les représentations sensibles nous apparaissent comme lumineuses, chaudes, agréables, dépend sans doute de la nature du sujet sentant et n'a qu'une signification pragmatique; mais leur réunion singulière en un ensemble déterminé, le soleil par exemple, « tire son origine des sens », et cette idée empirique « doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors » (*adventitiae*) (1).

Par là, l'innéité des représentations accidentelles se différencie profondément de celle des vérités éternelles (2). Mais ce qui semblerait peu conciliable si on l'interprétait comme une inhérence réelle des propriétés dans le moi, s'explique au contraire aisément dans la mesure où l'âme humaine est une substance pensante, ouverte à toutes les notions purement spirituelles, en même temps qu'affectée intimement par sa liaison au corps. Et si l'esprit comme tel n'est pas informé par des structures précises, les perceptions sensibles sont, elles, conditionnées par la conformation de nos organes.

Ainsi lorsque Descartes parle d'une « géométrie naturelle (3) » pour expliquer la perception de la distance, il précise : « ceci nous arrive ordinairement sans que nous y fassions de réflexion (4) »; et l'aveugle qui illustre sa thèse pourrait, à l'aide des bâtons qui jouent le rôle des rayons lumineux, situer divers objets « sans connaître pour cela ni penser aucunement où sont ses deux mains (5) ». La perception de la profondeur ou la réduction à l'unité de deux excitations reçues (6) ne sont donc pas le fruit de raisonnements inconscients. De même pour expliquer « que souvent une prairie qui sera peinte d'une infinité de couleurs toutes diverses, ne paraîtra de loin que toute blanche

(1) Méditation III, A. T., IX, 31; VII, 39. L'*Entretien avec Burman*, à propos des *Notae in Programma*, maintient le caractère adventice des idées complexes, *ut quid sit urbs Lugdunensis, Alcmaria, etc.* (A. T., V, 165).

(2) Ces vérités fondent au contraire l'idée scientifique du soleil des astronomes (Méditation III, A. T., IX, 31).

(3) *Dioptrique*, discours VI, A. T., VI, 137. Cf. *Homme*, A. T., XI, 160.

(4) *Dioptrique*, *ibid.*, 137.

(5) *Ibid.*, 135.

(6) *Ibid.*, 136 : « Comme cet aveugle ne juge point qu'un corps soit double, encore qu'il le touche de ses deux mains, ainsi lorsque nos yeux sont tous deux disposés en la façon qui est requise pour porter notre attention vers un même lieu, ils ne nous y doivent faire voir qu'un seul objet. »

ou toute bleue (1) », Descartes n'a nul besoin d'imaginer, comme Leibniz (2), une infinité de petites perceptions confuses : la structure même du nerf optique s'oppose à ce que chaque élément soit discerné séparément (3). Tous ces phénomènes n'impliquent donc pour Descartes aucune activité inconsciente de l'esprit : ils dépendent « seulement de la situation des petites parties du cerveau d'où les nerfs prennent leur origine », et cette conformation « est instituée de la Nature pour faire... que l'âme connaisse » les diverses relations des objets entre eux (4). L'expression est révélatrice, car cette « institution de la Nature » renvoie aux modalités de fait, conditionnées par l'union de l'âme et du corps (5).

La perception comporte en effet plusieurs points de vue : entre l'excitation purement externe et le jugement de l'esprit qui situe un objet comme tel, le deuxième degré concerne « tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mû et disposé par ces objets (6) ». Mais si Descartes ne donne ici pour exemples que les sensations en leur contenu subjectif, qui fonde précisément l'innéité des qualités secondes, toute organisation de celles-ci relève-t-elle pour autant du seul entendement ? Le philosophe, en se référant à ses analyses de la *Dioptrique* l'affirme pour ce que nous déterminons « touchant la grandeur, la figure et la distance (7) ». Cependant, les exemples précédents, où n'intervient que la

(1) *Ibid.*, 134.

(2) Cf. p. ex. *Nouveaux Essais*, Préface, éd. Gerhardt, t. V, p. 47.

(3) *Dioptrique*, A. T., VI, 133-134.

(4) *Ibid.*, 134-135. Cf. *ibid.*, 137, sur la vision immédiate de la distance, en ce qu'elle dépend « premièrement de la figure du corps de l'œil » : « à mesure que nous la changeons pour la proportionner à la distance des objets, nous changeons aussi certaine partie de notre cerveau, d'une façon qui est instituée de la Nature pour faire apercevoir à notre âme cette distance ».

(5) Cf. Méditation VI, A. T., IX, 64 et 65.

(6) 6^e réponses, A. T., IX, 236. Descartes poursuit : « et tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps. »

(7) *Ibid.*, 237 : « Car que de ce sentiment de la couleur, dont je sens l'impression, je vienne à juger que ce bâton qui est hors de moi est coloré et que de l'étendue de cette couleur, de cette terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau je détermine quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance de ce même bâton, quoi qu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens, et que pour ce sujet je l'aie rapporté à un troisième degré de sentiment, c'est néanmoins une chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul. Et même j'ai fait voir dans la *Dioptrique* que la grandeur, la distance et la figure ne s'aperçoivent que par le raisonnement, en les déduisant les unes des autres. »

« géométrie naturelle », autorisent, semble-t-il, une nouvelle nuance : si « c'est l'âme qui voit, et non pas l'œil (1) », « elle ne voit immédiatement que par l'intermédiaire du cerveau (2) ». Et cette constitution naturelle de l'homme rend compte non seulement des impressions élémentaires de couleur ou de luminosité, mais encore de leur juxtaposition spatiale en une image unique et droite, comportant en elle-même un minimum d'organisation sans qu'intervienne à ce stade aucune activité mentale.

Il n'en reste pas moins que seul un jugement peut coordonner des éléments complexes. Si une certaine profondeur est immédiatement perçue, l'évaluation de la distance des objets en fonction de la grandeur apparente n'est plus le résultat spontané d'un processus tout physiologique : « Nous en jugeons... l'éloignement » d'après ce que nous savons de leur taille réelle. Et réciproquement « leur grandeur s'estime par la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de leur distance, comparée avec la grandeur des images qu'elles impriment au fond de l'œil... Et il est manifeste aussi que la figure se juge par la connaissance, ou opinion, qu'on a de la situation des diverses parties des objets (3) ».

Le grossissement apparent des astres sur l'horizon ne provient pas davantage, d'une modification dans l'excitation reçue, « mais de ce qu'ils se jugent plus éloignés (4) ». Et plus généralement, toutes les « erreurs des sens » évoquées dans les *Méditations* (5) sont dues aux « préjugés » que l'esprit ajoute aux données sensibles. Comme il y a plusieurs degrés de sensations, les plus complexes seules comportant une élaboration par la pensée, peut-on également distinguer entre les illusions inévitables dues à la nature même de notre constitution psychophysiologique et les erreurs proprement dites qui impliquent un faux jugement?

A propos de la proximité apparente des objets plus blancs ou plus lumineux, Descartes écrit : « Or, la raison qui les fait paraître plus proches, est que le mouvement dont la prunelle s'étrécit pour éviter la force de leur lumière, est tellement

(1) *Dioptrique*, discours VI, A. T., VI, 141; cf. discours IV, *ibid.*, 109 : « c'est l'âme qui sent et non le corps ».

(2) *Ibid.*, 141.

(3) *Ibid.*, 140. Le dernier cas concerne les déformations de la perspective. L'évaluation complexe de la distance est nettement distinguée par Descartes de son aperception naturelle spontanée en vertu de l'accommodation ou de la convergence binoculaire (*Ibid.*, 137-139).

(4) *Dioptrique*, discours VI, A. T., VI, 145.

(5) Méditation VI, A. T., IX, 61.

joint avec celui qui dispose tout l'œil à voir distinctement les objets proches, et par lequel on juge de leur distance, que l'un ne se peut guère faire, sans qu'il se fasse aussi un peu de l'autre : en même façon qu'on ne peut fermer entièrement les deux premiers doigts de la main, sans que le troisième se courbe aussi quelque peu (1). » Et leur grossissement illusoire, outre « l'estime qu'on fait de leur grandeur », est en liaison directe avec l'excitation physiologique « en ce que leurs images s'impriment plus grandes dans le fond de l'œil (2) ». La rondeur d'une tour carrée lointaine (3), la brisure d'un bâton plongé dans l'eau (4) ne peuvent pas non plus nous apparaître autrement, étant données les lois de la perspective et de la réfraction, qui traduisent la structure même des organes sensibles. De même l'amputé ne peut s'empêcher de ressentir les excitations qui affectent l'extrémité du nerf coupé (5).

Mais ces représentations, « si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, ne peuvent à proprement parler être fausses (6) ». L'erreur réside « dans les jugements fondés sur les sens (7) », et qui sont une addition de l'esprit : c'est dans cette mesure que Descartes parle d'un vrai raisonnement qui relève du seul entendement (8).

Il serait donc excessif d'en conclure que toute perception sensible s'accompagne d'une activité inconsciente de l'esprit. En tant qu'elle est déterminée par notre conformation naturelle, la savante ordonnance en revient au Créateur (9). Ainsi la

(1) *Dioptrique*, A. T., VI, 145.

(2) *Ibid.*, 146.

(3) *Ibid.*, 147; cf. *Méditation VI*, A. T., IX, 61.

(4) 6^e objections, A. T., IX, 222 et 6^e réponses, *ibid.*, 238.

(5) *Méditation VI*, A. T., IX, 61; *Principes*, IV, 196. Aussi réelle, bien que grossie par l'émotion, est encore la douleur du blessé imaginaire, sans doute croqué sur le vif par le philosophe soldat : « Un gendarme revient d'une mêlée : pendant la chaleur du combat, il aurait pu être blessé sans s'en apercevoir; mais maintenant qu'il commence à se refroidir, il sent de la douleur, il croit être blessé : on appelle un chirurgien, on ôte ses armes, on le visite et on trouve enfin que ce qu'il sentait n'était autre chose qu'une boucle ou une courroie qui, s'étant engagée sous ses armes, le pressait et l'incommodait. » (*Monde*, A. T., XI, 6).

(6) *Méditation III*, A. T., IX, 29 (à propos des idées fictives).

(7) *Méditation VI*, *ibid.*, 61. (La traduction est ici plus précise que le latin : *sensuum judicia*, A. T., VII, 76.)

(8) 6^e réponses, A. T., IX, 237; cf. texte cité, p. 87, n. 7 : c'est l'explication d'une « erreur des sens » (bâton brisé) qui est en cause dans cette analyse cartésienne, les auteurs des 6^e objections prétendant que seul le sens du toucher corrige l'erreur de la vue.

(9) Cf. ci-dessus, p. 57, n. 7. La finalité est encore plus réelle chez l'homme, l'information du corps par l'âme constituant une véritable unité. (Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. III, p. 74-81.)

distance est aperçue « par une action de la pensée, qui, n'étant qu'une imagination toute simple, ne laisse point d'envelopper en soi un raisonnement tout semblable à celui que font les arpenteurs (1) ». Bien que les conditions d'organisation de l'expérience semblent impliquer ce raisonnement, il n'a donc aucune réalité psychologique et la représentation imaginative ne se laisse pas décomposer.

Mais le problème ne se pose pas moins dans les cas où l'interprétation mentale des données sensibles est indéniable. En avons-nous conscience? Descartes repousse généralement la difficulté dans le passé : la plupart des préjugés viennent de ce que « nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions... étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avions à leur occasion (2) ». L'analyse du phénomène renvoie de la sorte à ces pensées confuses de la première enfance, bientôt oubliées, et qui sont subconscientes plutôt que clairement conscientes. Et parce que le redressement de l'illusion s'opère par un jugement réfléchi, il doit contrebalancer un jugement antérieur (3). D'ailleurs, en certains cas, cette intervention de la pensée tombe plus directement sous l'observation intérieure : « Regardant sur mer deux vaisseaux, dont l'un soit plus petit que l'autre, mais plus proche à proportion, en sorte qu'ils paraissent égaux, nous pourrons, par la différence de leurs figures et de leurs couleurs et de la lumière qu'ils envoient vers nous, juger lequel sera le plus loin (4). » Le raisonnement est ici explicite, et même si les jugements « que nous avons formé dès notre enfance, sans y avoir fait de réflexion » sont plus élémentaires, ils restent du même ordre; et une analyse attentive décèlera toujours, sous le phénomène simple en apparence, le souvenir devenu habituel d'un acte antérieur de la pensée (5).

(1) *Dioptrique*, discours VI, A. T., VI, 138.

(2) *Principes*, I, 66. Cf. 6^e réponses, A. T., IX, 237-238.

(3) 6^e réponses, *ibid.*, 238 : dans l'illusion du bâton brisé, « il nous paraît d'une telle façon qu'un enfant jugerait de là qu'il est rompu et qui fait aussi que selon les préjugés auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, nous jugeons la même chose ». Aussi n'est-ce pas le toucher qui corrige l'erreur : comme dans l'illusion dite d'Aristote (cf. *Dioptrique*, A. T., VI, 142), entre deux perceptions contradictoires, l'esprit seul peut déterminer laquelle est objective : « il est besoin que nous ayons quelque raison qui nous enseigne que nous devons en ce rencontre nous fier plutôt au jugement que nous faisons en suite de l'attouchement, qu'à celui où semble nous porter le sens de la vue ». Ainsi « c'est l'entendement seul qui corrige l'erreur du sens ».

(4) *Dioptrique*, discours VI, A. T., VI, 140.

(5) 6^e réponses, A. T., IX, 237 : « Mais il y a seulement en cela de la différence, que nous attribuons à l'entendement les jugements nouveaux et non accoutumés que nous faisons touchant toutes les choses qui se présentent ».

Ainsi la connaissance des objets extérieurs se compose d'éléments complexes. Jamais l'apport des circonstances concrètes n'y est négligé. L'innéité des sensations comme telles se réfère seulement aux modalités subjectives qui découlent de notre « nature » psycho-physiologique; et Descartes n'hésite pas à admettre, en fonction de cette constitution humaine, un certain « nativisme » dans la perception de l'espace. Mais l'organisation systématique ajoutée par l'esprit, pour passer souvent inaperçue, n'échappe cependant pas complètement au regard de la conscience. C'est donc toujours l'expérience qui fonde les interprétations cartésiennes, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer d'hypothétiques faits psychiques totalement inconscients.

Quant aux principes sur lesquels s'appuie la coordination rationnelle des impressions subjectives, leur innéité, comme celle de toutes les vérités éternelles, exprime encore la soumission de l'esprit à l'ordre immanent aux phénomènes. Dans cette mesure, l'idée de l'étendue renferme, par-delà sa représentation imaginative, l'ensemble des relations géométriques qui règlent les rapports de ses parties. C'est pourquoi « le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination (1) » : la représentation concrète de l'étendue, *ut habens partes extra partes* (2), est encore conditionnée par notre constitution psycho-physiologique, puisque l'imagination est propre à l'âme incarnée (3). Mais c'est l'entendement seul qui transcende les spécifications singulières des parties pour s'élever à la notion universelle d'une étendue homogène et indifférenciée en ce qu'elle est susceptible d'une infinité de modifications (4). Car si « l'appli-

et que nous attribuons aux sens ceux que nous avons été accoutumés à faire dès notre enfance touchant les choses sensibles, à l'occasion des impressions qu'elles font dans les organes de nos sens; dont la raison est que la coutume nous fait raisonner et juger si promptement de ces choses-là (ou plutôt nous fait ressouvenir des jugements que nous en avons faits autrefois) que nous ne distinguons point cette façon de juger d'avec la simple appréhension ou perception de nos sens. »

(1) A Elisabeth, 28 juin 1643, A. T., III, 691.

(2) A Morus, 5 févr. 1649, A. T., V, 270.

(3) Méditation VI, A. T., IX, 58-59, etc. Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. VI, p. 166-175.

(4) C'est ce qu'établit l'analyse du morceau de cire, d'où Descartes conclut : « Je ne saurais pas même *concevoir* par l'imagination (*imaginari*) ce que c'est que la cire, et il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive (*sola mente percipere*). » Ainsi « sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit (précision de la traduction), n'est pas une vision, ni un attouchement, ni une imagination, mais seulement une inspection de l'esprit » (Méditation II, A. T., IX, 24-25 et VII, 31).

cation intérieure » de l'esprit au concret se borne à quelques figures relativement simples, « la pure intellection » conçoit la totalité des relations possibles (1) ». Et c'est pourquoi « toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit (2) ».

Or, c'est dans « la pure intellection... que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même et considère quelque'une des idées qu'il a en soi (*quae illi ipsi insunt*), tandis qu'en imaginant, il se tourne vers le corps (3) ». L'innéité de la notion d'étendue est donc indépendante de l'union de l'âme et du corps (4). Aussi les purs esprits, dépourvus d'imagination (5) sont-ils cependant aptes à connaître la matière; et, comme celui de Dieu ou des anges, notre intellect peut s'appliquer à l'extension sans lui être co-extensif (6).

Les deux aspects de l'innéité se rencontrent donc en cet exemple : l'idée concrète de l'étendue imaginée est déterminée par notre conformation naturelle, tandis que sa notion univer-

(1) Méditation VI, A. T., IX, 57 : la différence entre imaginer et concevoir est illustrée par l'exemple des polygones de trois, cinq, mille ou dix mille côtés.

(2) A Mersenne, 1^{er} juill. 1641, A. T., III, 395.

(3) Méditation VI, A. T., IX, 58, VII, 73.

(4) Selon J. LAPORTE (*La Connaissance de l'étendue chez Descartes*, Revue philosophique, mai-août 1937, p. 257-289. Cf. *Le Rationalisme de Descartes*, p. 126-133), pour apercevoir en nous-mêmes la notion d'extension, nous devons nous tourner vers cette sorte d'extension indéterminée, attribuée par Descartes à la pensée unie au corps. Mais même si la connaissance intellectuelle de l'étendue n'était pas si nettement distinguée par Descartes de sa représentation imaginative, il resterait encore que ce sont des notions primitives tout à fait diverses qui forment d'une part « des notions du corps bien distinctes », de l'autre une expérience confuse de l'union (à Élisabeth, 28 juin 1643, A. T., III, 691-692). « Chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même », et comme l'imagination est bien incapable de représenter l'interaction des deux substances, précisément parce que l'esprit échappe à ses prises (à Élisabeth, 21 mai 1643, *ibid.*, 665-666), il ne serait pas moins illusoire de former la notion d'étendue à partir de cette extensivité confuse qui désigne seulement la puissance de l'esprit sur la matière, et ne pose certainement pas la distinction des *partes extra partes*.

(5) *Entretien avec Burman*, A. T., V, 162.

(6) A Morus, 5 févr. 1649, A. T., V, 269 et 270 : *Atqui nego veram extensionem, qualis ab omnibus vulgo concipitur, vel in Deo, vel in Angelis, vel in mente nostra, vel denique in ulla substantia quae non sit corpus, reperiri... Sed intelligo tanquam virtutes aut vires quasdam, quae, quantumvis se applicent rebus extensis non idcirco sunt extensae*. Descartes songe plutôt ici au pouvoir d'agir sur l'étendue (qui lui fait attribuer aux esprits une « étendue de puissance » : au même, 15 mai 1649, *ibid.*, 342 et 347). Mais le pouvoir de la connaître est encore plus aisément concevable, puisque le sujet connaissant se représente l'objet comme distinct de lui-même. Cf. le texte des 5^e réponses cité ci-dessous.

selle (1) est inhérente au seul esprit. Mais cette métaphore ne doit nullement induire à matérialiser la pensée : tout en concevant des parties dans le corps, l'âme en son essence exclut toute étendue : pourquoi donc « introduire » en elle l'objet même de sa connaissance (2)? C'est le propre de l'esprit que de dégager de leur gangue sensible les relations immanentes à l'univers. Encore une fois, l'innéité ne suppose donc absolument pas que l'âme contienne en elle-même des entités imaginaires correspondant à notre vision des choses. C'est au fur et à mesure de nos contacts avec l'expérience que s'effectue le parfait déploiement de notre « faculté de connaître ».

Dira-t-on que cette interprétation s'imposait de prime abord, parce que l'innéité ne saurait avoir chez Descartes qu'une fonction purement épistémologique (3)? Ce serait méconnaître le caractère concret et nuancé des analyses précédentes. Bien que l'innéité des vérités nécessaires exprime essentiellement leur implication toute logique, Descartes la considère toujours du point de vue de l'esprit qui la découvre. Et il ne désigne pas par là un *Je pense* abstrait et universel, mais chacune des consciences individuelles, pour qui la connaissance est avant tout rencontre, dans une expérience intérieure, des notions claires et distinctes qui s'imposent indubitablement à elle, à l'occasion d'une expérience externe. Le philosophe se garde donc de déterminer d'avance les virtualités de l'âme. Ses richesses potentielles se développent peu à peu; et comme il existe maintes vérités encore ignorées, on peut dire également que l'âme possède des propriétés dont je n'ai pour l'instant

(1) Elle n'est pas pour autant abstraite, puisque c'est au contraire la saisie d'une « nature particulière » : cf. à Arnauld, 29 juillet 1648, A. T., V, 221.

(2) 5^e réponses, in *Medit.* VI, §§ 4 et 5 qui établissent que l'âme n'a besoin d'être étendue ni pour mouvoir ni pour comprendre le corps : *partesque in mente non esse imaginandas, ex eo quod ipsa partes in corpore intelligat. Unde enim habes id omne quod mens intelligit, in ipsa esse debere? Profecto si hoc esset, cum magnitudinem orbis terrarum intelligit, illam etiam in se haberet, atque ita non modo esset extensa, sed etiam extensione major orbe terrarum* (A. T., VII, 390).

(3) J. SEGOND, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science* p. 50 : « Ce problème de l'innéité des notions, au lieu qu'on l'envisage (comme il est ordinaire chez les exégètes de Descartes) du point de vue de la psychologie, doit être entendu bien plutôt au sens épistémologique, n'étant autre pour Descartes que celui des *présuppositions* inévitables et transparentes de la science humaine et de la critique de la science. » (Cf. p. 60 sur le « mythe cartésien d'une « nature » intellectuelle... qui représente simplement le désir de certitude parfaite et l'idéal de la raison humaine » ; p. 90 sur « l'innéisme de la science intrinsèquement vraie plutôt que de la présence originelle de la vérité dans l'esprit » ; p. 76, 84, 144, 159, 162, etc., sur la notion d'*implicite*.)

aucune idée. Cette correspondance est bien conforme à la thèse selon laquelle plus on connaît d'attributs dans les choses, d'autant plus en peut-on dénombrer dans l'esprit de ce qu'il les connaît (1). Mais ceci n'implique aucunement que la connaissance copie le monde. En ses modalités sensibles, elle est relative à la constitution naturelle de nos organes; en son armature rationnelle, elle est soumise aux vérités éternelles dont les objets contingents ne donnent qu'une imparfaite image. Et c'est l'ensemble de ces traits que Descartes appelle les *dispositions* de l'âme : elles peuvent sans doute rester inconscientes, mais elles ne se déterminent concrètement qu'à mesure de leur accession à la conscience.

*
* *

Quand les idées ont été ainsi « produites » au jour de la conscience, elles ne demeurent pas cependant objets d'une pensée constante : la succession des *cogitata* et la limitation du champ de conscience les rejettent bientôt dans l'oubli, en attendant qu'un nouvel acte d'attention les fasse ressurgir. Quelle est donc leur modalité dans l'intervalle? Descartes ne fait pas de différence entre l'innéité de l'idée de Dieu chez le jeune enfant, qui n'en a encore jamais pris conscience, et sa permanence chez un théologien même, lorsqu'il a cessé d'y penser expressément (2). Pourtant l'actualisation a parfait la notion en lui donnant un contenu précis; et ce progrès de la connaissance ne doit pas rester sans effet dans l'âme. *A fortiori* les acquisitions faites à propos de l'expérience enrichissent-elles sa dot naturelle d'une série de possibilités nouvelles : entre les périodes d'exercice, ces dispositions reçues seront-elles aussi indéterminées que la « faculté de connaître » qui définit l'innéité dans son ensemble?

Le rôle de l'habitude est ici primordial. C'est par elle que Descartes explique qu'on intègre spontanément à la perception le souvenir d'un jugement antérieur (3). Tels sont les « préjugés » qui, tant qu'ils passent inaperçus, causent la

(1) 5^e réponses (sur la fin de la Méditation II), A. T., VII, 360 : *Unde clare colligitur nullius rei tot attributa cognosci, quam nostrae mentis, quia, quotcunque cognoscuntur in qualibet alia re, tot etiam numerari possunt in mente; atque ideo ejus natura omnium est notissima.* Cf. Méditation II, A. T., VII, 33 (IX, 26) : *Et alia insuper tam multa sunt in ipsa mente...*

(2) Cf. p. 73, notes 1-5.

(3) Cf. p. 90, n. 5.

plupart de nos erreurs (1). Par exemple, grâce à la satisfaction répétée de nos désirs infantiles, « nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous (2) ». Et parce que la source de semblables opinions nous échappe, nous nous abusons sur nos propres sentiments : « Il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point (3). » Mais ces illusions ne sont pas à proprement parler inconscientes : elles relèvent de la pensée confuse, plutôt subconsciente, et qui n'apparaît telle que lorsqu'une attentive réflexion a fait jaillir une aperception plus claire. L'accoutumance ne fait que retarder cette reprise de la conscience par elle-même, en nous induisant à considérer comme « naturelles », et par conséquent primitives, toutes les notions familières. Elle tend donc aussi à assimiler toutes les dispositions acquises à celles qui tiennent au fond de la substance spirituelle : et cette habitude même agit-elle autrement qu'en suscitant dans l'âme une telle disposition?

Ne suffit-il pas au contraire que la répétition fraye dans le corps des voies qui s'ouvriront plus aisément aux esprits animaux? Descartes semble adopter généralement cette explication mécanique et purement corporelle de l'habitude (4). Ainsi que les animaux-machines, les hommes peuvent acquérir de nouveaux automatismes (5); mais leur déroulement inconscient n'implique par là même nul psychisme. Comme pour la marche ou tout autre réflexe naturel, nous pouvons danser, voire parler, « sans penser en aucune façon à ce que nous faisons (6) ». Cependant, le fait que l'âme est quasi mêlée au corps l'empêche de rester toujours insensible à ce mécanisme. En tant qu'elle a le pouvoir de le déclencher, elle garde, on l'a vu, la conscience globale et confuse de l'ensemble; et le détail même des sensations provoquées peut être considérablement émoussé par l'habitude sans échapper toutefois

(1) *Principes*, I, 71, etc.

(2) A Reneri pour Pollot, avril ou mai 1638, d'après Adam-Milhaud, t. II, p. 236), A. T., II, 37.

(3) Méditation III, A. T., IX, 28.

(4) A Meyssonier, 29 janv. 1640, A. T., III, 20, à Mersenne, 1^{er} avril 1640 *Ibid.*, 48. Cf. *L'Individualité selon Descartes*, p. 158-161.

(5) Cf. ci-dessus, p. 58-60.

(6) A Newcastle, 23 nov. 1646, A. T., IV, 573. Les animaux eux-mêmes pourraient danser en mesure (*Compendium musicae*, A. T., X, 94). Quant à la parole qui distingue l'homme de la bête, elle n'est pas toujours exempte de psittacisme.

à la conscience (1). Le phénomène est analogue au caractère subconscient des préjugés. Car c'est l'aspect réciproque de l'union qui est ici en cause : si un automatisme entièrement physiologique se reflète cependant en l'âme, des exercices pleinement intellectuels ne s'inscriront-ils pas dans le corps? En l'état actuel de l'âme incarnée la pensée s'appuie en effet sur des cortèges d'images ou tout au moins des explications verbales qui laissent des traces physiologiques : celles-ci ne pourront-elles ultérieurement réveiller les raisonnements et les notions, sans qu'interviennnent en l'âme même ces dispositions internes que la tradition désignait sous le nom d'*habitus* (2)?

Les déformations inconscientes issues des préjugés sont en effet corrigées par la création d'habitudes nouvelles : la technique de la méditation, l'invitation à s'exercer soi-même à résoudre des problèmes élémentaires avant de s'appliquer aux questions plus complexes, toute la mise en œuvre de la méthode cartésienne enfin (3), supposent ce redressement que Descartes, à propos du doute hyperbolique, compare à celui d'un bâton tordu que l'on recourbe préalablement en sens inverse (4). Cette image traduit-elle pour autant le caractère mécanique, corporel, du processus qui formera ces habitudes contraires? « Nous nous accoutumons ainsi, dit Descartes, à déraciner peu à peu ce que l'habitude à croire plutôt que la raison, avait profondément *gravé en notre esprit* (5). » Des deux textes, quel est le plus métaphorique? Pour s'aider de traces physiologiques qui en rendent l'exercice plus facile, l'application de la méthode n'est-elle pas d'abord « une habitude *intellectuelle* à acquérir (6) »? Descartes le nie d'autant moins qu'il a toujours défendu la possibilité d'une pensée pure et sans images (7). Et même si l'expression verbale lui est, en cette vie, un secours nécessaire, le sens des termes ne peut être réveillé que par une mémoire tout intellectuelle (8).

(1) *Passions*, § 72 : « C'est une pareille raison qui fait que les plantes de nos pieds étant accoutumées à un attouchement assez rude, par la pesanteur du corps qu'elles portent, nous ne sentons que fort peu cet attouchement quand nous marchons. »

(2) Cf. Introduction, p. 12-13.

(3) Cf. *L'Individualité selon Descartes*, ch. VI.

(4) 5^e réponses, A. T., VII, 349.

(5) 4^e réponses, A. T., IX, 179.

(6) L'expression (soulignée par nous) est de M. GILSON, *Commentaire sur la 3^e règle de la méthode*, p. 208.

(7) 5^e réponses, A. T., VII, 358, 387; à Regius, A. T., III, 374, VIII, B, 363.

(8) *Entretien avec Burman*, A. T., V, 150 : *Audiens vocem R. E. X. signi-*

D'autre part, les phénomènes psychologiques les plus étroitement liés à l'union de l'âme et du corps se prolongent également par des répercussions purement spirituelles. Le *Traité des Passions* est ici bien révélateur : bien que sa force dépende de « l'arrivement subit et inopiné » des esprits animaux dans le cerveau, l'admiration par exemple, « laisse après soi une habitude qui dispose l'âme à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent (1) ». Or, même lorsqu'elle est « causée par le mouvement des esprits », l'« inclination qu'a l'âme » reste de nature psychique (2). Beaucoup de passions ont ainsi à leur source « une inclination » ou « une disposition de l'âme (3) », qui désigne moins ici une tendance effective et subconsciente qu'une aptitude inconsciente : c'est pourquoi nous l'ignorons tant qu'elle n'a pas l'occasion de s'exercer, et dans le bouleversement du choc émotif, il est plus délicat de discerner cette inclination d'origine spirituelle du complexe phénomène passionnel, riche en harmoniques psycho-physiologiques. Par suite « on confond aussi quelquefois les inclinations ou habitudes qui disposent à quelque passion, avec la passion même, ce qui est néanmoins facile à distinguer. Car, par exemple, lorsqu'on dit, dans une ville, que les ennemis la viennent assiéger, le premier jugement que font les habitants, du mal qui leur en peut arriver, est une action de leur âme et non une passion. Et bien que ce jugement se rencontre semblable en tous, ils n'en sont pas toutefois également émus, mais les uns plus, les autres moins, selon qu'ils ont plus ou moins d'habitude ou d'inclination à la crainte (4) ».

Ces inégalités individuelles font donc leur part à la fois aux dispositions innées qui autorisent l'expression hardie de « tempérament de l'esprit (5) », et aux nouvelles aptitudes acquises par l'exercice. Car notre caractère n'est pas immuable (6), et

ficare supremam potestatem..., per memoriam intellectualem id memini, eas litteras id denotare. Cf. L'Individualité selon Descartes, ch. VIII, p. 213-217.

(1) *Passions*, § 78.

(2) *Ibid.*, § 149.

(3) *Passions*, §§ 162, 163, 165...

(4) A Élisabeth, 6 oct. 1645, A. T., IV, 312. Cf. *Passions*, § 171, qui distingue le courage comme passion et comme « habitude ou inclination naturelle ».

(5) *Passions*, § 133 : « Que si quelques vieillards pleurent aussi fort aisément de fâcherie, ce n'est pas tant le tempérament de leur corps que celui de leur esprit qui les y dispose. »

(6) Toute l'étude positive des passions a pour but de permettre à toute âme « bien conduite » d'« acquérir un pouvoir absolu » sur elles (§ 50; cf. §§ 148, 211) et même la « générosité » (« à laquelle il semble que la bonne naissance contribue » plus qu'à aucune autre) peut être acquise (§ 161).

c'est pourquoi l'étude positive des sentiments s'ouvre sur la morale : « Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme (1) » : ces dispositions peuvent donc être purement spirituelles et indépendantes du mécanisme cérébral; par ailleurs, elles ne s'identifient pas aux « pensées », c'est-à-dire aux actes psychologiques conscients. Ainsi « la satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience (2) » : en tant qu'elle est « habituelle », elle reste parfois inaperçue, et se distingue de la joie consciemment ressentie lors d'une bonne action déterminée (3).

Les analyses précédentes établissent ainsi avec précision la nature spirituelle de « dispositions » déterminées, acquises aussi bien que naturelles, et qui interviennent dans l'exercice des fonctions intellectuelles et dans la vie affective la plus concrète. Il sera donc aisé à présent de donner un contenu à ces « vestiges qui demeurent en la pensée même (4) », dont Descartes affirme l'existence. Car « la mémoire intellectuelle a ses espèces à part, qui ne dépendent nullement de ces plis du cerveau (5) » et bien que le terme de « vestige » évoque quelque analogie avec les traces cérébrales, le philosophe précise : « Je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent (6). » En effet, tandis que dans la matière, le passé ne subsiste que sous la forme de traces actuelles, les dispositions de l'âme ne doivent pas être conçues comme des entités réalisées. La spiritualité comporte ses modes propres. Le rejet des qualités réelles en physique réduit sans doute les modalités de la matière à dépendre de la seule configuration des parties. Mais le dualisme des substances entraîne la dualité des *habitus* : *Alii*

(1) *Ibid.*, 161.

(2) *Passions*, § 190.

(3) *Ibid.* : « Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion... »

(4) A Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 114.

(5) A Mersenne, 11 juin 1640, A. T., III, 84-85.

(6) A Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 114.

vero Imateriales, sive Spirituales (1), modes spirituels existant dans l'esprit, indépendamment de la configuration matérielle.

Si les exemples mentionnés à ce propos par Descartes : *ut habitus fidei, gratiae etc. apud Theologos* sont d'un domaine très particulier, où la philosophie ne pénètre guère, ce n'est pas pour réduire d'autant l'extension des *habitus* spirituels : c'est seulement parce que l'objection de Voetius invoquait la tradition théologique et l'Écriture pour protester contre l'exclusion des « qualités dont les *habitus* sont une espèce. En fait, pour Descartes, la méthode scientifique, la description positive des faits psychologiques et la pratique des vertus se fondent également sur des dispositions analogues. La pensée de Descartes fait donc une large part à ces *habitus* inhérents à l'esprit même (2).

Cependant la mention des *habitus* de la foi et de la grâce en accroît encore l'importance. Sans doute le philosophe s'abstient de déterminer ce qui est du ressort de la théologie (3). Tout au plus remarque-t-il que la lumière surnaturelle qui nous donne confiance en la révélation divine est, sinon par son objet qui reste mystérieux, du moins par sa forme subjective, voisin de l'inclination à l'assentiment qui suit la lumière naturelle (4). En son terme, l'acte de foi, l'élan

(1) A Regius, janv. 1642, A. T., III, 503-504 : *Nos autem qualitates activas non negamus, sed negamus tantum ipsis Entitatem aliquam majorem quam Modalem esse tribuendam; hoc enim fieri non potest nisi tanquam substantiae concipiantur. Nec etiam negamus habitus, sed duplicis generis illos intelligimus: nempe alii sunt pure Materiales, qui a sola configuratione, aut alia dispositione, dependent; alii vero Imateriales, sive Spirituales, ut habitus fidei, gratiae etc. apud Theologos, qui ab ea non pendent, sed sunt modi spirituales menti inexistentes, ut motus, aut figura, est modus corporeus corpori inexisteris.*

(2) Thèse II, § 5 (à laquelle répond Descartes dans le passage ci-dessus) : *Videndum ne negatio qualitatum propriarum... in haec absurda nos adigat: ... Nullas esse omnino qualitates, ut nec secundae aut tertiae, ita nec primae speciei, hoc est, nullos esse habitus, contra communem Philosophorum et Theologorum scholam. Velim videre quomodo ii, qui negant facultates seu potentias naturales, contra Atheos, Scepticos, Infideles vindicaturi sint habitus (quorum necessitatem scriptura et ratio suadet).*

(3) On ne saurait donc dire avec J. MARITAIN : « Tout ce qu'il y a de plus profond dans la pensée de Descartes comporte un refus absolu d'admettre les qualités perfectionnant intrinsèquement l'intellect et l'adaptant à un objet spécial, que la scolastique appelait des *habitus* (*Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, 1925, p. 260).

(4) Sur les réserves de Descartes touchant « ce qui dépend de la Révélation », ce qui est « proprement Théologie » (à Mersenne, 15 avril 1630, A. T., I, 144), cf. J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 333-334.

(5) 2^e réponses, A. T., IX, 116 : « La raison formelle pour laquelle nous croyons... consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire, ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe : ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident,

suraturel qui nous y porte devient conscient, mais en tant qu'il dépend de la grâce, il échappe au philosophe. Ainsi, même en se contentant d'en dessiner les contours, Descartes marque, en accord avec toute sa philosophie, la place d'un très vaste domaine que des théologiens d'inspiration cartésienne exploreront avec plus de précision, en particulier sous la pression des problèmes de la grâce.

*
* *

L'âme humaine est donc bien une substance dont toute la nature n'est que de penser, mais la *facultas cogitandi*, source des multiples pensées particulières, déborde largement le courant superficiel des états de conscience successifs. Les bornes de l'entendement réduisent l'application de l'attention à quelques idées claires, en marge desquelles se profile une zone semi-obscurité qu'illumine encore quelque subconscience. Cependant l'activité bien délimitée de la pensée présente est issue de virtualités infiniment plus riches : grâce à la perspective d'un progrès croissant dans notre connaissance, corollaire de notre imperfection même, les longues chaînes de raisons que nous pourrions dérouler ultérieurement, sont en quelque façon en germe dans notre pouvoir de déduire et de suivre les liaisons évidentes, à l'aide de principes immédiatement saisis par la lumière naturelle. Ainsi toutes nos pensées sont en notre pouvoir, car c'est la volonté libre qui oriente l'application de l'attention et, dans sa puissance infinie, dirige aussi bien les fonctions purement intellectuelles que les passions conduites avec industrie.

La vie de l'âme se développe ainsi par un progrès dans la durée. Dominant la succession irréversible des états fugitifs, la conscience les pose pour soi, grâce à une perpétuelle reprise de soi par soi : et ce n'est possible que par la permanence de la substance qui sous-tend la multiplicité des modalités contingentes. Le moi est par là même capable d'une histoire où le passé laisse quelque « vestige » dans l'âme ; et c'est encore un acte réflexif de l'attention qui permet d'en ressusciter le souvenir (1). Le « trésor de notre esprit » est ainsi moins une somme de vérités abstraites mises en nous à notre naissance, qu'une libre disposition de toutes celles dont nous avons peu à peu pris conscience au contact de l'expérience.

à cause de la lumière de la grâce. » Cf. J. LAPORTE, *op. cit.*, p. 315-323 et H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 209-216.

(1) Cf. à Arnauld, 4 juin et 29 juillet 1648, A. T., V, 193 et 220.

Car la conscience demeure la seule marque de la pensée effective, et la considération de toutes les aptitudes naturelles ou acquises qui enrichissent la substance pensante n'affaiblit nullement ce principe fondamental du cartésianisme. Si les vérités éternelles sont dites innées en tant qu'elles sont logiquement impliquées par les premiers principes, c'est parce que Descartes répugne à hypostasier une foule d'entités que ne contrôlerait aucune expérience. Mais cet aspect épistémologique de l'innéité n'est jamais séparé de son insertion concrète dans le cours de la vie psychologique : la notion immanente se révèle à nous quand l'âme découvre à la fois sa nécessité absolue et l'impuissance des phénomènes empiriques à en rendre compte.

C'est pourquoi l'expérience intérieure juge en dernier ressort. Une thèse aussi paradoxale que la permanence de la pensée en acte dès l'infusion de l'âme dans le corps est sans doute exigée par la théorie cartésienne des rapports entre la substance et son attribut principal. Mais elle se justifie psychologiquement par les exemples courants de pensée confuse, quasi évanescence, et là où l'introspection ne peut pénétrer, la réalité de la pensée infantile sera induite de ses conséquences ultérieures : modalités singulières de certaines passions, voire formation de complexes dont l'origine est extrêmement primitive. Au contraire partout où le mécanisme physiologique rend suffisamment compte des faits observés, aucune activité psychique n'est supposée à la base.

A cette méthode réaliste et prudente ressortit encore le fameux principe que rien ne saurait s'effectuer en l'âme sans qu'elle en ait conscience : toutes les « vertus » hypothétiques et les explications verbales sont inutiles; quel que soit le degré de confusion d'un fait psychologique, un effort direct d'attention doit en déterminer la signification et la portée. Et si maintes potentialités demeurent secrètement en nous, ce sont là des propriétés dont je n'ai maintenant aucune idée, c'est-à-dire aucune connaissance explicite; mais précisément le philosophe n'en pourra rien dire qu'au moment où elles s'exerceront en acte, sans rester jamais alors ignorées.

C'est ainsi que les « dispositions » purement virtuelles se traduiront par des inclinations déjà perceptibles comme tendances confusément conscientes, pour aboutir enfin à des actes clairement remarqués. Et tandis que maintes illusions sont possibles lorsque les sentiments sont plus ou moins subconscients, le comportement d'individus divers en présence d'un même danger révélera indubitablement leur inclination au

courage ou à la crainte. Quant à la puissance d'indétermination radicale qui caractérise le libre-arbitre, elle n'est pas non plus posée comme une virtualité abstraite : dans l'indifférence même, nous découvrons « que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (1) » par l'expérience intérieure (2) de l'absence de raisons nous portant à un parti plutôt qu'à un autre; mais le plus souvent l'âme prend conscience de sa liberté comme d'« une puissance réelle et positive de se déterminer (3) » qui n'a rien d'une vague potentialité et se traduit par un choix effectif. Ainsi la liberté s'insère dans la trame concrète des occasions rencontrées, et c'est par un complexe jeu d'actions et de réactions que la personnalité se constitue sans cesse dans un imprévisible progrès (4).

Aussi lorsque la conciliation semble contradictoire entre la liberté humaine et « la préordination divine », l'impuissance de notre intelligence est-elle seule en cause : « Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature (5). » Sans doute la prescience de Dieu est-elle infallible : « Et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre-arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose (6). » Mais en dernier ressort, si le mystère de la sagesse et de la puissance de Dieu lui permet de prévoir en quel sens nous agissons, il n'en reste pas moins vrai qu'à chaque instant nous avons la puissance réelle et positive de choisir indifféremment l'un des partis contraires, et que nos inclinations naturelles elles-mêmes peuvent être battues en brèche, corrigées par « industrie », ou au contraire aggravées par faiblesse. C'est pourquoi la détermination finale est en notre pouvoir, et Dieu, tout

(1) Méditation IV, A. T., IX, 46.

(2) *Ibid.* : « Cette indifférence que je sens » (*experior*, VII, 58). Cf. *Principes*, I, 41 : *Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse...* (A. T., VIII, A, 20).

(3) A Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 115.

(4) Cf. *L'Individualité selon Descartes*, Conclusion.

(5) *Principes*, I, 41. Cf. à Élisabeth, 3 nov. 1645, A. T., IV, 332-333.

(6) A Élisabeth, janv. 1646, *ibid.*, 353-354.

en l'ayant voulue, « n'a pas voulu pour cela l'y contraindre (1) ». « Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est *d'autre nature*, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu (2). » Descartes refuse donc expressément de poser le problème de la « préordination » sur le plan de l'expérience concrète : à ce niveau, la conscience est seul juge, et rien ne permet de supposer une prédétermination effective, ni même l'inhérence dans le sujet de dispositions telles qu'elles impliqueraient toute la série de leurs conséquences. La vie humaine n'est pas le déroulement d'un système préétabli, c'est une authentique et perpétuelle re-création.

Constamment fondée sur le témoignage de l'expérience intérieure, éclairé par la conduite qui en révèle les dispositions sous-jacentes la philosophie cartésienne face au problème de l'inconscient n'a donc pas la rigueur abstraite d'une théorie purement épistémologique ou d'une détermination des modalités de la pensée à partir de définitions idéales : ni exclusion *a priori*, ni incontrôlable hypothèse, tels sont les deux principes que l'on retrouve dans les domaines variés où se pose la question. Si l'on néglige cette unité d'inspiration, l'ensemble est sans doute peu systématique, précisément parce qu'il suit les méandres de l'expérience concrète. Et parce que l'analyse de cette expérience est riche de potentialités diverses, certains successeurs de Descartes pourront en approfondir l'étude sans cesser d'être fidèle à la méthode cartésienne : tout effort d'attentive réflexion ne parvient-il pas à clarifier les notions les plus confuses ?

(1) A. Élisabeth, *ibid.*, 354. Sur la position théologique impliquée par ce texte, cf. J. LAPORTE, *La Liberté selon Descartes, Études sur Descartes* (n° spécial de la Revue de Métaphysique, 1937), p. 151-161.

(2) A. Élisabeth, 3 nov. 1645, A. T., IV, 333.

CHAPITRE II

LES DEGRÉS DE LA CONSCIENCE CHEZ LES CARTÉSIENS

Si l'ensemble des textes de Descartes est plus riche et plus nuancé que ne pourraient le faire supposer la définition de la pensée par la conscience et l'affirmation que l'âme pense toujours, ces deux éléments restent cependant l'apport original de son système : et l'examen de leurs retentissements chez les cartésiens, sans apporter beaucoup d'éclaircissements, offre du moins l'intérêt de restituer la position du problème pour les contemporains, alors que les développements ultérieurs de la réflexion philosophique risqueraient de faire prendre de simples germes pour une réponse à des questions qui étaient loin de se formuler. Tel est précisément le problème de l'inconscient. L'inventaire détaillé des passages de Descartes qui permettent de poser un subconscient actuel et des potentialités inconscientes dans l'esprit, n'implique pas que ces éléments aient été rassemblés par le philosophe en un tout systématique. Mais on pourra ainsi discriminer, parmi les solutions postérieures, celles qui continuent ou non la pensée profonde de Descartes, même si la foule des « cartésiens » s'en tient aux grandes lignes les plus apparentes.

Comment préciser alors l'extension de cette dénomination ? Les disciples les plus stricts, les *minores* qui sont parfois de simples commentateurs, en reproduisant uniformément la lettre des principaux textes du Maître, ne sont pas nécessairement fidèles à son authentique message : car un assujettissement empreint de « sectarisme (1) » trahirait l'inspiration première d'une philosophie qui refuse toute valeur interne au

(1) Cf. la protestation de J. C. STURM contre l'anagramme proposé par les adversaires : *Cartesius = Sectarius* (*De Cartesianis et cartesianismo brevis dissertatio...*, Altorf, 1677).

principe d'autorité (1). L'accord de la plupart des successeurs, pour expliquer par exemple par une mutuelle correspondance l'union de l'âme et du corps, ne garantirait pas davantage qu'ils aient saisi la véritable pensée de Descartes, qui voyait là un fait plus qu'un problème (2). Inversement, malgré un « anti-cartésianisme » manifeste sur des points importants, un philosophe original comme Malebranche est au premier chef l'héritier de la méthode et de la métaphysique cartésiennes; et des disciples plus directement influencés par l'occasionalisme ou la vision en Dieu, n'en seront pas moins « cartésiens » en ce qui concerne le problème de la conscience, de ses degrés et de ses limites.

Car cette question seule est ici en cause. La fécondité de la philosophie de Descartes est telle que presque tous les systèmes postérieurs en ont retenu quelque chose (4). L'impulsion initiale d'une recherche guidée par l'aspiration à une clarté toute mathématique, l'adoption du mécanisme physique et l'exclusion des formes substantielles ou l'importance accordée à l'argument ontologique sont sans doute des traits décisifs pour affirmer qu'un auteur est tributaire du « cartésianisme » idéal dont le philosophe français est l'initiateur. Mais il est aussi légitime de mettre l'accent sur l'analyse de l'esprit amorcée par le *Cogito*, ainsi que sur le dualisme des substances et la validité du témoignage de la conscience qui en sont des suites.

Ce principe servira donc à déterminer dans quelle mesure Spinoza ou Leibniz sont ou non fidèles à Descartes, en ce qui concerne le seul problème des rapports de la conscience et de l'inconscient. Les protestations réitérées de Leibniz affirmant

(1) Cf. à Mersenne, 29 juin 1638, A. T., II, 187; *Epistola ad Voetium*, A. T., VIII, B, 43; *Recherche de la vérité*, A. T., X, 623.

(2) Cf. H. GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, ch. III, p. 95 : « La Forge voit un problème là où Descartes ne voyait qu'une donnée de l'expérience. »

(3) Cf. M. BLONDEL, *L'Anticartésianisme de Malebranche*, *Revue philosophique*, 1916, p. 1-26.

(4) Cf. J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, Introduction, p. VIII : « Du cartésianisme est issu Spinoza, mais aussi Malebranche, mais aussi Leibniz; et, pour une bonne part, Arnauld, sans compter Régis; pour une bonne part également, Locke, puis Berkeley, puis Hume et Condillac, et La Mettrie; et encore Kant et Hegel; et Maine de Biran; et Auguste Comte; et Husserl. » Naturellement on ne considérera ici que l'époque où le cartésianisme était une école philosophique vivante, et les auteurs qui s'y rattachent, avec plus ou moins de fidélité, ne seront retenus qu'en fonction du problème de la conscience et de ses degrés : ainsi des disciples qui ont surtout développé la physique, comme D. Lipstorp, J. de Raei, ou les rapports de la raison et de la foi, tels Jacquelot et B. Bekker, resteront en dehors de cette étude.

qu'il n'est rien moins que cartésien, et l'incontestable originalité de sa théorie des petites perceptions nous permettront de repousser jusqu'à la conclusion de toute cette étude, la comparaison des deux systèmes sur le problème de l'inconscient. Quant à Spinoza, le dualisme cartésien de la Pensée et de l'Étendue se perd dans la primauté de l'unique Substance, qui rend illusoire l'autonomie des consciences individuelles. Cette divergence dans l'orientation initiale entraîne de sérieuses différences dans le détail, et l'interprétation spinoziste de la conscience, tout en restant inspirée par Descartes, s'oppose finalement, en toutes ses applications, au détail des thèses cartésiennes.

Enfin, il ne faudra pas négliger les retentissements du nouveau système chez des auteurs qui sont plus des théologiens que des philosophes de profession. Comment d'ailleurs séparer absolument les deux domaines, quand Arnauld invoque les mêmes principes contre la vision en Dieu de Malebranche et contre le système de la grâce générale de Nicole, ou quand Bossuet et Fénelon, au cours d'une polémique strictement religieuse, s'appuient au passage sur des affirmations purement philosophiques? Ainsi s'élargira le domaine de notre enquête, mais en se bornant toujours à déceler, en fonction des indications amorcées par Descartes, les lumières apportées par ces discussions au problème de la conscience et de la connaissance de soi.

En effet, chez ces théologiens qui se rattachent, de plus ou moins loin, à Descartes, confluent deux courants d'origine distincte. Car les profondeurs obscures de l'âme sont un thème spécifiquement religieux, tandis que le dualisme des substances et l'autonomie du mécanisme physiologique conduiront peu à peu à préciser et discuter l'hypothèse d'un inconscient purement psychologique. Sans doute Descartes n'est pas ignorant de cette tradition théologique, qu'il évoque en réservant la place des *habitus* de la foi ou de la grâce. Ces préoccupations restent cependant en marge du système, qui vise d'abord la maîtrise de soi et la conquête intellectuelle de l'univers. Mais les ressemblances de détail et l'opposition d'ensemble à l'aristotélisme font éclater aux yeux de tous les contemporains les affinités internes entre cartésianisme et augustinisme. Par là même, l'essor de la nouvelle philosophie se trouve lié à une antique tradition, dont les obscurités de la connaissance de soi sont un thème essentiel, comme on l'a pu voir au début de cette étude.

Toutefois, — et c'est un trait frappant dans cette lente élaboration du problème de l'inconscient — les disciples immédiats ne s'attachent pas à découvrir dans la philosophie de Descartes les éléments d'une réponse méthodique aux éternelles questions pressenties par saint Augustin : ils semblent au contraire lire le Père de l'Eglise à la lumière du philosophe récent, et en retiennent essentiellement ce dont l'écho retentit jusque dans les *Méditations*, que Descartes l'ait ou non explicitement voulu. Aussi, laissant dans l'ombre les mystérieuses profondeurs de la conscience, les cartésiens mettent-ils surtout l'accent sur la pure spiritualité de l'âme, qui fonde la définition de la pensée par la conscience.

Il conviendra donc de préciser d'abord, à la lumière de certains textes augustinien, mais en fonction de préoccupations seulement philosophiques, les éléments intéressants ajoutés par les disciples de Descartes à cette étude de la conscience et de ses divers degrés, avant d'examiner, en un chapitre ultérieur, les éclaircissements qu'une théologie d'inspiration cartésienne peut apporter à la question de la vie inconsciente de l'âme.

*
* *

A la lecture des *Méditations*, les contemporains de Descartes ont d'abord redécouvert le *Cogito* augustinien. Mais après avoir signalé cette rencontre des deux penseurs (1), ils ont senti que la même position du problème de la connaissance en termes de certitude vécue, entraîne des similitudes profondes dans les doctrines, malgré d'importantes différences d'accent. Et maintes thèses de Descartes furent ainsi soutenues, sous le couvert des textes augustinien (2).

Le chef-d'œuvre en est sans doute le recueil d'Ambrosius Victor, où les citations de saint Augustin sont ordonnées en une somme toute cartésienne d'inspiration, et qui établit aussi bien

(1) Cf. Introduction, p. 15-16 et 34.

(2) Par exemple, le *Commentaire* du P. Poisson au *Discours de la Méthode* (1670) invoque saint Augustin non seulement à propos des « connaissances toutes spirituelles » de l'âme (p. 128-130) ou des animaux machines (p. 159, 161, 164-165 où, citant la lettre à Evodius, le P. Poisson dit de saint Augustin : « Il parle quelquefois d'une manière qu'il semble ou qu'il ait emprunté ses paroles de M. Descartes ou M. Descartes de lui-même »), mais encore à propos de points de détail tels que les perceptions visuelles (p. 63) ou les réserves sur les promesses (p. 109). Le P. Poisson, de l'Oratoire avait projeté un commentaire de tous les ouvrages de Descartes, mais ne publia, avec celui du *Discours*, que quelques notes à la suite de la traduction du *Traité de la mécanique* et de l'*Abrégé de musique* (1668).

l'automatisme animal que l'identification de la matière avec l'étendue ou l'innéité de Dieu (1). Le tome III, *De anima*, part de la conscience intime de notre existence (2), en se référant à cette présence intérieure et véritable dont parle le *De Trinitate* (3); et le plus large appel est fait à cet ouvrage, pour démontrer la spiritualité de l'âme, à partir de cette saisie de la pensée par elle-même (4). Le découpage des textes y est tel que le bénéfice positif de la recherche augustinienne apparaît dépouillé des nombreux replis, parfois fastidieux, mais d'une profonde richesse, qui marque bien la tension dialectique entre la connaissance et l'inconnaissance de soi (5).

Or, ces passages de *De Trinitate*, et en particulier le chapitre 10 du livre X, sont invoqués dans le même esprit par l'ensemble des cartésiens. C'est d'abord Clerselier qui en traduit très librement de larges extraits dans la préface au traité de l'*Homme*, qu'il publie en 1664 : « Quand cet avis ancien qui a été le conseil des sages de tous les siècles est donné à l'homme, *Connais-toi toi-même*. Il ne faut pas penser qu'il ait à se mettre en peine de connaître une chose qui soit fort loin de lui, ou qui soit hors de sa présence. Nullement. Tout ce qu'il a à faire, c'est de discerner avec soin la chose du monde qui lui est la plus intime, la plus proche et la plus présente, et de la bien distinguer de ce qu'elle n'est point (6) ». Suit le texte où saint Augustin, comme Des-

(1) *Philosophia Christiana*, publiée d'abord par fragments (Le *De anima* date de 1656), rassemblés en 5 volumes en 1667 et réédités en 1671 avec un 6^e volume sur l'âme des bêtes (édition utilisée ici). Sur A. Victor, pseudonyme du P. André Martin (1621-1695), de l'Oratoire, cf. H. GOUIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 78-79.

(2) T. III, ch. II, p. 3 (titre) : *Quod vitam seu animam in se ipso existere, quisque nostrum certissime norit; et interiori quadam conscientia et vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se percipiat.*

(3) L. X, c. 10 : *Quadam enim interiore, non simulata, sed vera praesentia, cogitat vivere se, etc.* (cité p. 3); cf. p. 4 : *Intima scientia est, qua nos vivere scimus, Trin. l. XV, c. 12).*

(4) *Passim* (surtout les l. X, XIV et XV. A. Victor y ajoute parfois les commentaires sur les Psaumes (p. 480, in Ps. 41 : *Seipsum enim per seipsum videt animus...*) ou la Genèse (l. VII, c. 21 : *Cum se nescire non possit, etiam quando se ut cognoscat inquit...*, cité p. 481, cf. p. 484 et 485).

(5) Introduction, p. 27-32.

(6) Clerselier (1610-1686), traducteur des objections et réponses faisant suite aux *Méditations* (1647), recueille les manuscrits de Descartes et édite une partie de la *Correspondance* en trois fois (1657-1659-1667) et en 1664 l'*Homme*, de René DESCARTES et un *Traité de la formation du fœtus...* » (La 2^e édition en 1677, est suivie du *Monde*. Nous citons l'édition de 1664. Les pages de la *Préface* ne sont numérotées dans aucune, mais signalées par des lettres différentes dans les deux éditions. Le passage cité ici correspond à la feuille êê iij de la 1^{re} édition). Ce texte paraphrase le *De Trinitate*, lX, c. 9, § 12 : *Sed cum dicitur menti, Cognosce teipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, Te ipsam, cognoscit seipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est* (P. L., Col. 980).

cartes dans la seconde Méditation, rejette l'erreur qui imagine l'esprit comme un feu ou un air très subtil. C'est au contraire en se détournant des représentations sensibles, qu'on saisira sa nature, car « il n'y a personne... qui ne l'expérimente en soi-même (1) ». Par la conscience, elle s'appréhende ainsi comme « une chose qui doute, qui vit, qui se ressouvient, qui entend, qui veut, qui pense, qui connaît et qui juge; et cependant elle ne sait point du tout qu'elle soit de l'air, du feu ou quelque autre corps, ni qu'elle soit rien qui appartient au corps. Et partant, il suit de là très évidemment, et l'on est obligé de conclure, qu'elle n'est aucune de ces choses. Et même tout le conseil qu'on lui donne, de se bien connaître soi-même, ne va qu'à la rendre certaine, qu'elle n'est pas une des choses dont elle est incertaine; mais qu'elle est seulement ce qu'elle sait certainement qu'elle est (2) ». Dans cette alliance de l'enquête tourmentée d'Augustin avec le clair langage cartésien, à travers l'ontologie négative qui pose seulement l'immatérialité de l'âme, l'accent est mis sur l'apport positif de la conscience, qui affirme avec évidence sa pure spiritualité. Et c'est pourquoi ce texte est si souvent mentionné par les successeurs de Descartes (3) : de la Forge à Régis, ou d'Arnauld à Malebranche, tous se réfèrent aux mêmes citations; et lorsque un disciple italien de Malebranche, Michel-Ange Fardella, expose la nature de l'âme humaine à partir de saint Augustin, c'est encore le livre X du *De Trinitate* et sa paraphrase qui constituent la majeure partie de l'ouvrage (4).

(1) *Ibid.*, feuille suivante non paginée et ci-dessus, p. 25.

(2) *Ibid.*, feuille ff. Cf. *De Trin.* X, c. 10, § 16.

(3) P. ex. LA FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme*, Préface (non paginée); RÉGIS, *Système de philosophie*, t. I, 2^e p., ch. XIII (Conformité des sentiments de saint Augustin avec les nôtres, touchant la nature de l'esprit et de l'âme); MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, l. I, ch. X, § 1; ARNAULD, *Examen d'un Ecrit... de l'essence du corps contre la philosophie de M. Descartes*: l'adversaire (le P. Le Moine) « devrait bien plutôt consulter saint Augustin, où il aurait trouvé que la notion qu'il donne de l'âme est si semblable à celle que M. Descartes en a donnée, qu'il aurait dû appréhender que ce qu'il dit contre ce dernier ne retournât contre ce grand Saint. C'est dans le livre dixième de la *Trinité*, ch. 5 jusqu'à la fin. Il y demande comment il se pourrait faire que l'âme ne se connût pas, étant toujours présente à elle-même. Et il répond qu'elle se connaît aussi toujours » (*Œuvres*, t. 38, p. 165, cf. *Des vraies et des fausses idées*, ch. 6 et 24, *ibid.*, p. 204 et 327). ARNAULD cite aussi très souvent le *certissima scientia et clamante conscientia* du *De Trin.*, l. XII, c. 1 (*Vraies et fausses idées*, ch. 24, p. 324; *Règles du bon sens*, art. V, § 2, etc.). Outre ces nombreuses références rapides, l'auteur de l'*Art de vivre heureux* (attribué au P. AMELINE; mais cf. les réserves de M. GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 71-72, note) tire tout un chapitre (2^e p., ch. III, éd. de 1667, p. 86-94) de ce même l. X « depuis le chapitre dixième jusqu'à la fin », en coupant de citations du texte latin une paraphrase aussi peu serrée que celle de Clerselier.

(4) FARDELLA (1650-1718), franciscain italien qui fut en rapport avec

Il n'est pas moins significatif, qu'avant même les passages du *De libero arbitrio* ou du *De civitate Dei* qui traitent directement du *Cogito* (1), le texte le plus en faveur chez les cartésiens, après le *De Trinitate*, soit le livre pseudo-augustinien *De spiritu et anima*. Si saint Thomas n'accordait pas grande autorité à cette compilation d'origine cistercienne (2), nos auteurs du xvii^e siècle ne font pas la moindre réserve sur son authenticité, et l'invoquent abondamment (3). Car ce traité leur offrait l'avantage de résumer en quelques formules bien frappées les plus amples développements du *De Trinitate*, pour établir, toujours au moyen de l'aperception directe de l'âme par elle-même son identité avec l'esprit purement pensant (4). Voici l'équivalent qu'en donne Louis de La Forge dans la préface au *Traité de l'esprit de*

Arnauld et Malebranche et défendit la philosophie de ce dernier dans divers ouvrages : *Universae philosophiae systema...*, Venise, 1691; *Universae usualis mathematica theoria*, *ibid.*, 1691; *Logica*, *ibid.*, 1696; *Animae humanae natura ab Augustine detecta*, *ibid.*, 1698. La 1^{re} partie expose et commente le *De animae quantitate*, la 2^e paraphrase longuement le l. X du *De Trinitate*.

(1) Le premier texte est mentionné par LA FORGE, RÉGIS (*loc. cit.*), le second par CALLY, *Anthropologia*, Caen, 1683, p. 19-20 et 68-69; CLAUBERG, *De cognitione Dei et nostri*, Duisbourg, 1656, § 26, le mentionne au passage avec le *De quant. an.*, c. 3 et s'il exploite peu les rapprochements avec saint Augustin, il est significatif que dès 1656 l'*Index* rassemble ces maigres références sous le titre : *Augustinus Cartesianae Metaphysicae favet*.

(2) Cf. saint THOMAS, *De anima*, a. 12, ad 1m (art. de PORTALIÉ, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, 2, col. 2307) et notice sur cet ouvrage dans P. L., t. 40, col. 778-779. A notre connaissance, Arnauld est le seul à rejeter « le certain traité de *Spiritu et Anima* qui n'a garde d'être de saint Augustin, Boèce y étant cité, et étant plein d'erreurs grossières », pour conclure que s'il contient cependant de bonnes choses, « on les peut trouver dans leur source » (*Examen d'un écrit...*, *Œuvres*, t. 38, p. 155 et 156). Malebranche, après l'avoir cité, supprime la référence en 1675 (cf. ci-dessous, p. 177, n. 5).

(3) A. LE GRAND, *Apologia pro R. Des-Cartes...*, Londres, 1679, p. 87. (Ce franciscain français, né à Douai au début du xvii^e siècle fut envoyé comme missionnaire en Angleterre où parurent aussi, à côté d'ouvrages qui témoignent de sa vaste curiosité touchant l'histoire et les sciences naturelles, une petite *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, 1675, et une importante Somme de philosophie cartésienne, que l'auteur avait d'abord enseignée à la Faculté de Douai : *Institutio philosophiae*, Londres, 1675.) Le commentateur hollandais SCHOTAN cite sans référence le même passage, probablement d'après La Forge, dont il donne quelques extraits (*Exegesis in primam et secundam Meditationem R. Cartesii et Quaestiones metaphysicae*, Franeker, 1687, p. 218-219. La Forge est mentionné, parmi des auteurs anciens, p. 80). Cf. aussi RÉGIS, *Système de philosophie*, t. I, p. 151-152, etc.

(4) Le passage cité, entre autres, par tous ces auteurs, est le suivant : *Mens ergo cui nihil seipsa praesentius est, interiori, non simulata, sed vera praesentia videt se in se. Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est; nec magis menti quicquam praesto est quam ipsa sibi. Nam cognoscit se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, judicare... Nihil enim tam in mente est, quam ipsa mens, nec quicquam sic mentem novit quemadmodum mens. Cum enim quaerit mens quid sit mens, profecto novit quod ipsa sit mens quae seipsam quaerit. Nec aliunde se quaerit quam se ipsa. Cum ergo quaerentem se novit, se utique novit et omne quod novit tota novit atque*

l'Homme (1) : « L'Esprit donc à qui rien n'est si présent que soi-même par une présence intérieure et très véritable se voit en lui-même; car étant une chose qui pense, il ne peut agir sans s'en apercevoir, ni s'en apercevoir sans se connaître en même temps pour une chose qui pense; l'Esprit ne connaissant rien mieux que ce qui est près de lui. Or, rien n'en peut être si près que lui-même, c'est-à-dire ses propres pensées; c'est pourquoi il reconnaît qu'il vit, parce qu'il aperçoit, qu'il se ressouvient, qu'il entend, qu'il veut, qu'il pense, qu'il sait, qu'il juge. D'autant que c'est en cela que consiste la vie des Natures Intelligentes. Il reconnaît toutes ces choses en lui et par lui parce que c'est lui qui les fait... Aussi n'y a-t-il rien qui connaisse l'Esprit, c'est-à-dire la chose qui pense, que l'Esprit même dont la nature est de s'apercevoir de ce qui se passe, je ne dis pas dans son corps, mais en lui. » L'originalité de la connaissance par conscience est ainsi admirablement dégagée, et La Forge note au passage : « Le *cogitare* de M. Descartes, et l'*intelligere* de saint Augustin ne sont ici que la même chose, c'est-à-dire apercevoir (2). »

Car toutes ces références à saint Augustin visent foncièrement à étayer et enrichir la définition cartésienne de la pensée par la conscience. La plupart des disciples mineurs reprennent plus ou moins textuellement l'article 9 des *Principes* ou le passage correspondant des *Réponses aux secondes Objections* (3). Et

ita totam se novit : Etsi forte parte inventa non se totam quaerat, quia tamen se tota quaerit, tota sibi praesto est, nihil enim sibi seipsa praesentius esse potest (cf. avec quelques variantes, P. L., t. 40, ch. 32, § 80, c. 801).

(1) L. DE LA FORGE, « docteur en médecine demeurant à Saumur » (mort vers 1666), avait annoté *L'Homme* de Descartes (1664), avant de publier en 1666 ce *Traité de l'esprit de l'Homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, suivant les principes de René Descartes* (Paris, in-4°. Nous citons l'édition in-12 d'Amsterdam, s. d.). La longue préface, non paginée, « fait voir la conformité de la doctrine de saint Augustin, avec les sentiments de M. Descartes, touchant la nature de l'âme » (titre). LA FORGE y cite, en marge, de nombreux textes (*De lib. arb.*, l. II; *De quant. an.*; *De orig. an.*, l. IV; *De immort. an.*; in *Genes.*, l. XII, c. 24; *De musica*, l. VI; *De cogn. ver. vitae*, l. IV; diverses lettres et surtout à maintes reprises, *De Trin.* et *De spir. et an.*).

(2) *Ibid.* (à propos de *De Trin.*, l. X, c. 10 : *Cum ergo mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit : aerem autem se esse non scit*). Cf. plus loin, à propos de la sensation définie comme *passio corporis, per se ipsam non latens animam* (*De quant. an.*) : « Bien que sentir et savoir soient choses différentes, n'être pas caché toutefois, ou être aperçu de l'âme, est un genre commun à l'un et à l'autre. »

(3) P. ex. les Hollandais TOBIE D'ANDRÉ (*Brevis Replicatio reposita brevi explicationi mentis humanae...* D. HENRICI REGII..., *Notis Cartesii in Programma ejusdem...*, Amsterdam, 1653, p. 52, 168, 197, 252. Regius lui-même restait sur ce point fidèle à Descartes : *Actiones cogitativae sunt, quarum mens sibi est conscia*, bien qu'il admît la seule permanence de la faculté de penser (*Philosophia naturalis*, 2^e éd., Amsterdam, 1654); SCHOTAN,

c'est ainsi que l'usage philosophique du terme de *conscience*, jusque-là réservé au domaine moral (1), s'introduit peu à peu dans la langue française (2) : sans doute, après Clerselier qui répugne toujours à l'employer dans ses traductions (3), d'autres cartésiens en donneront un équivalent par des périphrases : « Penser, c'est avoir des opérations de l'existence desquelles on est certain immédiatement par elles-mêmes dans le moment qu'on les a... il est de la nature de la pensée de se découvrir d'abord qu'elle commence à naître » et le caractère commun à toutes les pensées ne consiste « que dans ce sentiment qu'elles donnent de leur présence (4) ». Et le grand Arnauld persiste à écrire : « Notre

Exegesis in 1m & 2m Medit., p. 194 (*experimur nos assiduo cogitare, quia semper immediate nobis nostrae cogitationis sumus conscii*), p. 213 sq., etc.; WITTICH (né en 1625, en Silésie, il enseigna la théologie à Duisbourg, Nimègue, Leyde, où il mourut en 1688), *Annotationes ad R. Des-Cartes Meditationes*, notes p. 41, 83, 142; CLAUBERG (1622-1665, Allemand, professeur à Herborn puis Duisbourg, où il publia de nombreux ouvrages : *Defensio cartesiana...*, 1652; *Exercitationes et Initiatio philosophi sive Dubitatio cartesiana*, 1655; *Paraphrasis in R. Des-Cartes Meditationes*, 1657 (§ 107 : certitude de la pensée par la conscience), *Logica*, 1658, *Physica*, 1664, et surtout *De cognitione Dei et nostri*, 1656 : cf. l'*Index : Cogitare et consciuum esse synonyma*); et les Français qui écrivent en latin des traités d'allure scolastique : A. LE GRAND (cf. ci-dessus, p. 110, n. 3), *Institutio...*, p. 475-476, *Dissertatio...*, p. 21, *Apolo-gia...*, p. 95-96 (*Cogitationis natura consistit in Conscientia seu cognitione interna*); POIRET, *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo*, l. IV, 1^{re} éd., 1677; l. II, c. 2-5 (cf. ci-dessous, ch. III, p. 171 sq.); CALLY, *Anthropologia*, p. 19, 35, 75-76. Seule la convergence de ces définitions est intéressante, parce qu'elle marque le point de départ indiscutable pour toute l'école cartésienne.

(1) Le seul sens reconnu par les trois premières éditions du *Dictionnaire de l'Académie française* (1694, 1718, 1740) est : « Lumière intérieure, sentiment intérieur par lequel l'homme se rend témoignage à lui-même du bien et du mal qu'il fait. » De même ceux de RICHELET (éd. de 1680 à 1728) et FURETIÈRE (1^{re} éd. 1684 et les réimpressions j. en 1690). D'ailleurs même le *Lexicon rationale seu thesaurus philosophicus* du cartésien français E. CHAUVIN (1640-1725), réfugié en Hollande après la révocation de l'édit de Nantes, 1^{re} éd., Rotterdam, 1692, ne mentionne que le sens moral de *Conscientia*.

(2) La 2^e édition du *Dictionnaire* de FURETIÈRE, augmentée par BASNAGE DE BEAUVAL, La Haye, 1701, ajoute pour la première fois : « Les philosophes entendent par la *conscience*, le sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire et distincte. Dans ce cas, ils disent que nous ne connaissons notre âme, et que nous ne sommes assurés de l'existence de nos pensées, que par conscience, c'est-à-dire, par le sentiment intérieur que nous en avons, et parce que nous sentons ce qui se passe en nous-mêmes. MALEB. » (N.-B. en effet que ce sens est strictement celui de Malebranche à qui le *Dictionnaire étymologique* de HATZFELD et DARMSTETER fait remonter l'usage philosophique de *conscience*.) Adopté par les éditions ultérieures du *Dictionnaire* de TRÉVOUX, cet emploi n'est accepté par l'Académie que dans la 4^e édition (1762) : « Conscience se dit en métaphysique de la connaissance qu'on a d'une vérité par le sentiment intérieur. » Le terme d'*Inconscient* n'y entre d'ailleurs qu'en 1878, comme adjectif, et était tout à fait inconnu au xvii^e siècle.

(3) Cf. ch. I, p. 11. Il reste que le mot est introduit en français dès 1647 (Rép. aux 3^e objections, n^o 2).

(4) *De l'âme des bêtes* où après avoir démontré la spiritualité de l'âme de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes

pensée ou perception est essentiellement réfléchissante sur elle-même : ou, ce qui se dit plus heureusement en latin, *est sui conscia* (1). » Cependant dès 1666, Louis de La Forge disait sans détour : « Je prends ici la pensée pour cette perception, conscience ou connaissance intérieure que chacun de nous ressent immédiatement par soi-même, quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en lui (2). » Malebranche fait une place à part à la connaissance par sentiment ou conscience (3) et la grande diffusion de ses ouvrages rend le mot familier à tous ceux qui le suivent directement (4). Enfin Régis manifeste son sens technique, en le faisant figurer dans le petit *Dictionnaire des termes propres à la philosophie* : « CONSCIENCE, c'est un témoignage qu'on se rend intérieurement à soi-même touchant quelque chose (5). » Et dès le début de la métaphysique, il affirme en effet « que chacun sait par conscience qu'il est, et qu'il existe » : « et je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non

des animaux. Par A. D*** [Antoine d'Illy ou Dilly, prêtre d'Ambrun], Lyon, 1676, p. 8-9, 12. Cf. p. 13-14. Cf. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § 22 : « Nous n'avons aucun sentiment que notre esprit n'aperçoive » (*Œuvres*, 1877, p. 109 b).

(1) *Des vraies et des fausses idées*, ch. VI, *Œuvres*, t. 38, p. 204; cf. *Défense*, *ibid.*, p. 390 et *Examen d'un écrit*, *ibid.*, p. 166, à propos des propriétés de l'âme : « Il est clair par le dénombrement que saint Augustin en fait, qu'elles enferment toutes la pensée, et ce que les Latins appellent plus heureusement qu'on ne peut faire en français, *conscientiam sui*; et c'est par là aussi que l'âme en est si certaine.. ».

(2) *Traité de l'esprit de l'homme*, éd. d'Amsterdam, p. 14.

(3) *Recherche de la Vérité*, l. III, 2^e p., ch. VII, etc. (cf. ci-dessous, p. 157 sq.). Le terme est employé couramment dès la 1^{re} édition (1674). Cependant parmi les multiples corrections des éditions successives, il est arrivé à Malebranche de supprimer l'expression *par conscience* : p. ex. l. I, ch. 12, éd. Roustan, t. I, p. 135, l. 2 : dans une addition de la 2^e édition (1675), il annonce : « Ne connaissant point notre âme par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement (par conscience ou) par le sentiment intérieur », mots retranchés à partir de la 4^e édition. De même au chapitre suivant, *éd. cit.*, p. 143, l. 16.

(4) P. ex. *Méditations sur la Métaphysique* par G. WANDER (abbé de Lanion) dans Bayle, *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, p. 304, 319; LELEVEL, *La Vraie et la fausse métaphysique...*, Rotterdam. 1694, p. 156; Dom François LAMY (cf. ci-dessous, ch. III) emploie rarement le terme, avec quelque réserve : « Nous ne connaissons notre âme que par sentiment intérieur et, pour ainsi dire, par conscience » (*Connaissance de soi*, t. II, 2^e p., p. 108-109. Cf. *Les Premiers éléments des sciences*, Entretien II, p. 41, etc.). Et lorsqu'il ne s'agit pas de ce sens strictement malebranchiste, il préfère l'équivalent latin : « L'essentiel de la pensée est de se faire apercevoir par elle-même, *esse sui ipsius conscia* (*Ibid.*, p. 246-247) ou des périphrases : « Chaque pensée se fait sentir par elle-même et avertit immédiatement l'esprit de sa présence » (*Connaissance de soi*, t. I, 1^e p., p. 11); je ne peux « avoir nulle connaissance certaine ni de mon existence ni de mon essence, que par le sentiment intérieur que j'ai de ma perception et qu'en me regardant comme un *moi apercevant* » (*ibid.*, p. 376).

(5) *Système de philosophie*, fin du tome I, pages non numérotées.

pas par un véritable raisonnement, mais par une connaissance simple et intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, et que j'appelle *Conscience* (1) ».

Car chez tous ces auteurs, par opposition aux scolastiques qui n'admettent de connaissance de l'âme que par réflexion, l'accent est mis sur le caractère immédiat de cette conscience spontanée. « Le témoignage de notre conscience » n'a pas besoin d'autre preuve « que celle de notre propre expérience », dit La Forge (2), qui l'invoque pour analyser ainsi « l'essence de l'Esprit » : « Après avoir examiné toutes les diverses actions et passions de l'esprit, et regardé ce qui se trouve de particulier en chacune d'elles et ce qu'elles ont de commun, il me semble pouvoir définir que la nature de la pensée consiste dans cette conscience, ce témoignage, et ce sentiment intérieur par lequel l'esprit est averti de tout ce qu'il souffre, et généralement de tout ce qui se passe immédiatement en lui, dans le temps même qu'il agit, ou qu'il souffre. Je dis immédiatement, afin de vous faire connaître que ce témoignage et ce sentiment intérieur, n'est pas différent de l'action ou de la passion, et que ce sont elles-mêmes qui l'avertissent de ce qui se fait en lui; et qu'ainsi vous ne confondiez pas ce sentiment intérieur avec la réflexion que nous faisons quelquefois sur nos actions, laquelle ne se trouve pas dans toutes nos pensées, dont elle est seulement une espèce (3). » L'absence de réflexion explique en particulier que nous ne gardions pas le souvenir de toutes les pensées qui nous traversent l'esprit (4). Elles n'en sont pas moins conscientes « dans le temps même que la chose se fait » : « Car puisque l'esprit n'est rien autre chose qu'une substance qui s'aperçoit de tout ce qui se passe en soi; s'il agit ou pâtit il doit s'en apercevoir. Il doit donc toujours s'apercevoir de quelque chose; et conséquemment il est impossible qu'il ne pense pas toujours (5). » Tandis que Descartes établit généralement la permanence d'une pensée consciente à partir de la nécessité pour la substance de s'exprimer par l'attribut qui est son être même, La Forge procède ici en sens contraire, puisque ces caractères sont corrélatifs. Il reprend donc à maintes reprises cette affirmation fondamentale, « laquelle, dit-il, je ne crois pas que qui que ce soit ait avancé avant M. Descartes (6) »; et les exemples déjà classiques de la pensée

(1) T. 1, 2^e p., p. 68.

(2) *Traité de l'esprit de l'homme*, p. 53.

(3) *Ibid.*, p. 54.

(4) *Ibid.*, p. 346.

(5) *Ibid.*, p. 55.

(6) *Ibid.*, p. 59.

infantile ou des songes confirment que la conscience immédiate ne réfléchit pas toujours sur elle-même : « Car si nous étions capables de cette réflexion, nous ne dormirions pas (1). »

L'âme humaine se caractérise ainsi, non par son pouvoir réflexif, mais, comme tout esprit, par la conscience permanente de ses pensées les plus confuses; il n'y a donc pas lieu d'opposer la prétendue connaissance instinctive que l'école attribue aux animaux, et la connaissance réfléchie assurant la spiritualité de notre âme : « Y a-t-il tant de différence, rétorque Rohault, entre connaître simplement, et connaître que l'on connaît, que cela fasse deux natures si diverses?... Ne reconnaissez-vous pas que c'est une proposition avancée gratuitement, et sans preuve, et que l'on peut très facilement nier? Au reste, qu'est-ce que connaître sa connaissance sinon connaître ce qui est présent à l'esprit? Or cela est plus aisé, et même d'un degré inférieur à la connaissance que l'on peut avoir de ce qui n'est pas ainsi présent (2). » Rohault, qui est plus physicien que métaphysicien, ne distingue pas bien ici « la propriété de réfléchir sur ses connaissances (3) » et la saisie directe et intérieure de l'esprit présent à lui-même : mais ce dernier trait suffit à signer son cartésianisme.

Inspirée de la réponse de Descartes aux sixièmes objections (4), la réplique de Dilly au P. Pardies (5) à propos de ce même point est plus précise : « Il est bon de savoir que nous pouvons quelquefois réfléchir sur ce que nous faisons, et pour lors la première pensée que nous avons se fait non seulement apercevoir, mais une seconde prenant la première pour objet, il arrive que nous connaissons beaucoup mieux sa nature par cette inspection réitérée, d'autant que cette première connaissance rendait principalement son objet présent à l'âme et par là se faisant sentir avertissait de sa présence : mais cette seconde qui n'a

(1) *Ibid.*, p. 347.

(2) *Entretiens sur la philosophie*, Paris, 1671, Entr. II, p. 189-190. ROHAULT (1620-1675) s'illustra surtout par son *Traité de physique*, 1671. Son beau-père CLERSELIER publia ses divers écrits mathématiques sous le titre *Œuvres posthumes*, 1684.

(3) *Ibid.*, p. 188.

(4) Cf. ch. I, p. 40.

(5) *De l'âme des bêtes* répond en effet à l'ouvrage du P. PARDIES, *De la connaissance des bêtes*, Paris, 1672, qui, après un bon exposé des arguments cartésiens en faveur de l'automatisme, les rétorque en invoquant en particulier la distinction traditionnelle entre les connaissances spirituelles essentiellement réflexives sur elles-mêmes et les « perceptions vitales », non spirituelles (p. 102, 147-148, 150-151, 158, 167). Le P. PARDIES, S. J., est l'auteur d'ouvrages mathématiques et physiques. On lui attribue parfois la *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, qui est peut-être du P. ROCHON.

d'autre objet que la première, nous la fait voir aussi vivement que la première faisait voir son objet : ainsi il ne faut pas croire que chaque pensée soit suivie d'une seconde qui la fasse connaître, car celle-ci devrait en avoir une troisième, et la chose serait à l'infini (1); mais nous assurons seulement, étant convaincus par notre propre expérience, que toute pensée se fait sentir à l'âme, non par aucun retour véritable sur elle-même, mais directement et immédiatement par sa seule présence : ainsi quand je vois, ma vision fait sentir qu'elle est, sans qu'il soit besoin d'autre chose, et chacun peut beaucoup mieux en être convaincu en se consultant soi-même, que par toutes les paroles qui, dans des matières aussi simples et aussi délicates que celles-ci ne servent bien souvent qu'à les obscurcir (2). »

Dans son *Système de philosophie*, Régis à son tour développe des considérations analogues, en les appuyant sur le texte augustinien : *Necesse est etiam sentiat se videre dum videt* (3) : « C'est donc, conclut-il, une chose constante, selon saint Augustin, que l'âme ne voit rien par les sens qu'elle ne s'aperçoive qu'elle le voit, c'est-à-dire que l'âme connaît ses sensations par elles-mêmes : et en effet si l'âme connaissait une sensation par une autre, elle connaîtrait encore cette autre sensation par une autre, et ainsi le progrès irait à l'infini. Cependant, quoique l'esprit connaisse directement toutes ses opérations, cela n'empêche pas néanmoins qu'il ne les puisse connaître par réflexion, et qu'en effet il ne les connaisse ainsi toutes les fois qu'il cesse de considérer les objets pour ne faire attention qu'aux sensations (4). »

Et ce principe est plus expressément encore appliqué à tous les faits de conscience, dans la réfutation que Régis oppose à Huet. La *Censura philosophiae cartesianae*, pour combattre le *Cogito*, dans toute sa première section, reprend en effet la tactique du P. Bourdin. Le doute, manié par un sceptique, se referme sur lui-même, et chaque tentative pour en sortir tourne

(1) Le texte porte « serait à la l'infini »...

(2) DILLY, *De l'âme des bêtes*, p. 116-117. On ne peut attribuer aux bêtes des pensées inaperçues, autrement dit un psychisme inconscient est contradictoire : « Il est très assuré qu'on ne trouve rien de semblable dans nous, et il n'y a personne qui ne soit très bien persuadé qu'il ne sent jamais de douleur sans le savoir, c'est-à-dire qu'il n'en sent jamais sans en sentir » (p. 123). « Il est impossible de concevoir que ces pensées puissent être sans faire sentir qu'elles sont, et par conséquent sans cette réflexion immédiate sur elles-mêmes, ce qui est dans l'opinion contraire le caractère de la spiritualité » (p. 127).

(3) *De lib. arbitrio*, II, cité par RÉGIS, t. I, p. 150.

(4) *Ibid.*

au cercle vicieux, selon l'adversaire de Descartes. Mais ses disciples ripostent de toutes parts et en Hollande la critique de la *Censure* est bientôt proposée en exercice aux étudiants (1). En France le cartésianisme n'avait pas encore l'accès des chaires officielles, et Régis avait dû, bien des années auparavant, suspendre ses conférences très suivies (2); mais la réputation qu'il s'était ainsi acquise donna d'autant plus de poids à sa *Réponse*. Et dans les éditions ultérieures de la *Censure*, Huet, en prolongeant la discussion contre certaines répliques des cartésiens, s'adresse surtout à Régis.

Or, dans ce vaste ensemble polémique, le problème des rapports entre la conscience spontanée et la conscience réflexive tient une place notable. Contre la mise en forme tautologique du *Cogito*, les cartésiens se réclament constamment de l'expérience interne (3). Et dans ses additions à la *Censure*, l'auteur mentionne leur « instance » : la pensée porte avec elle la conscience de sa propre activité, et par conséquent de son existence, avant de connaître que tout ce qui pense est. Cependant Huet, concédant l'antériorité psychologique de la pensée spontanée sur la réflexion et celle de la conscience de soi sur la connaissance du

(1) Dès son apparition (1689) la *Censure* de HUET (1630-1721, évêque d'Avranches qui, avant de se tourner contre le cartésianisme, l'avait enseigné à Caen où il aurait attaché Cally à la philosophie nouvelle) suscita des répliques nombreuses : *Philosophiae cartesianae adversus Censuram P. D. Huetii Vindicatio*, par D. A. P. (PETERMANN), Leipzig, 1690; J. E. SCHWELING, *Exercitationes cathedrae in Huetii Censuram philosophiae cartesianae*, Brême, 1690; J. SCHOTAN, *Exetasis Censurae Huetianae*, Franeker, 1691; B. DE VOLDER, *Exercitationes academicae quibus R. Cartesii philosophia defenditur adversus Huetii Censuram*, Amsterdam, 1695 : ce recueil rassemble les exercices des étudiants de l'université de Leyde, consacrés de mai 1690 à novembre 1693 à réfuter, pas à pas, la *Censure*.

(2) Cf. F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 508. S. RÉGIS (1632-1707), d'abord élève de Rohault, s'illustra par ses conférences de philosophie cartésienne, faites à partir de 1665 à Toulouse, Montpellier, puis Paris, jusqu'à ce que l'archevêque les lui fît suspendre vers 1680. Outre son *Système de philosophie*, Paris, 1690, 3 vol. in-4°, et les deux *Réponses* provoquées par la *Censure* de HUET (1691) et les *Réflexions* de J. DU HAMEL (1692), il combattit Spinoza dans l'*Usage de la raison et de la foi, ou l'accord de la raison et de la foi*, Paris, 1704. Selon une lettre inédite de QUESNEL au P. du Breuil d'août 1690, la publication du *Système* de RÉGIS aurait été une première réaction contre la *Censure* : « elle est fort contredite... Car M. Descartes a encore des amis, et M. Régis, l'un de ses plus grands disciples, fit imprimer dès lors sa propre philosophie en 3 vol. in-4° » (*Archives de P. R.*, n° 3220).

(3) P. ex. PETERMANN, *op. cit.*, p. 20; SCHOTAN, *op. cit.*, p. 22-23 : *Hoc ipsum dubitare est cogitare, cujus immediate omnis cogitans et dubitans sibi conscius est*, cf. p. 41, 51; SCHWELING, *op. cit.*, p. 31 : *Neque dubitare potest se cogitare : quod dubitando se cogitare, semper sit conscius, se dubitare utrum cogitet... Et etiam dubitando se dubitare utrum cogitet, cogitare se tamen immediate experitur*, cf. p. 32, 38 (*immediata experientia teste*), etc.; RÉGIS, *op. cit.*, p. 13.

principe général, maintient que celui-ci est requis par l'affirmation raisonnée de notre être (1) : à l'expérience concrète, il substitue toujours la distinction de phases purement logiques. C'est ainsi qu'il discerne au sein de la pensée l'esprit qui pense, l'objet pensé et l'acte qui le pose; ces trois termes s'appliquent même au *Cogito*, et par cette fissure entre le sujet et l'objet, le doute se glisse : la pensée ne s'appréhende pas directement. Tout au plus peut-on affirmer : *Ego cogito me cogitasse* (2).

Les étudiants dirigés par de Volder se contentent de rejeter cette disjonction temporelle, au nom de la conscience (3), et ce recours spontané marque bien l'orientation de la nouvelle philosophie, à l'encontre du formalisme scolastique. Cependant la *Vindicatio* de Petermann conserve la division en trois termes; mais quelle que soit la pensée de l'objet, *attamen eo ipso, quo cogitatur, actus cogitandi advertitur* (4); et peu importe que la pensée soit distinguée de la pensée de l'objet, *cum ex solo cogitationis actu conclusit praesentiam et existentiam mentis* (5).

Schotan marque bien plus expressément l'originalité du cartésianisme : pour nous rendre certains que nous pensons, il n'est pas besoin d'une nouvelle pensée; la conscience immédiate suffit, et pour affirmer *ego cogito*, c'est au même instant, par un seul et même acte mental, que l'esprit aperçoit sa pensée comme telle (6). Si l'œil ne peut pas se voir, c'est qu'il n'est pas doué de connaissance, tandis que l'esprit prend conscience de sa vision tout en voyant (7) : l'identité du sujet et de l'objet est le privi-

(1) *Censura philosophiae cartesianae*, 4^e éd., Paris, 1694, p. 25-26.

(2) Art. 9, *ibid.*, p. 33-34. Huet poursuit : *Nam ut oculi, sic humana mens unicam tantum rem eodem tempore directe potest intueri. Itaque ut cogitem me cogitare, duplex adhibenda est cogitatio, quarum alia reflecti debet in aliam, posterior in priorem, praesens in praeteritam*. C'est ce dédoublement nécessaire de la réflexion qui est nié par les défenseurs de la conscience immédiate.

(3) *Exercitationes...*, 2^e série, p. 42-43 : *Hoc unice quaero, an non conscius sim me cogitare* : ces exposés très schématiques se contentent d'invoquer l'expérience, sans distinguer conscience immédiate et réflexion. Il n'y a pas d'argumentation en forme.

(4) *Op. cit.*, p. 20.

(5) *Ibid.*, p. 21.

(6) *Exetasis...*, p. 52 : *At nos negamus cogitatione illa reflexa opus esse, ut sciamus nos cogitare, nam in ipsa nostra cogitatione est cognitio interna seu conscientia, per quam istius cogitationis sumus conscii* et p. 53 : *Nam nisi istius cogitationis, ego cogito, per unam eandemque cogitationem, ideoque et actionem, mens immediate esset conscia, opus foret ut non denuo intercederet cogitatio, quam mens novit se non formare, sed eodem instanti eademque cogitatione ac actione, dum cogitat simul percipere illud, ego cogito*.

(7) *Ibid.*, p. 53 : *Dum mens mediante oculo objectum videt, simul novit se videre, seu, ut clarius dicam, de visione illa oculi cogitationem format et simul istius cogitationis seu visionis conscia est*.

lège de cette connaissance intérieure qui accompagne toutes les opérations de l'âme (1). Et Schweling affirme avec la même netteté que l'âme qui se pense immédiatement comme chose pensante, est à elle-même son propre objet (2). Il n'y a donc pas de dédoublement entre l'acte de perception et le phénomène perçu, d'autant que l'*intuitus mentis* est plus une « passion » qu'une action (3). Même s'il l'explicite ensuite par un raisonnement, c'est dans une intuition que Descartes a éprouvé son existence comme chose pensante (4). Et bien que le *Cogito* s'accompagne d'une attention réfléchie, les cartésiens maintiennent le principe d'une conscience directe et immédiate, contre les scolastiques qui croient que l'esprit ne peut se penser que par réflexion (5).

Le disciple français leur fait écho, et en parfait accord évoque les mêmes thèmes : passivité de la perception, unité concrète de la pensée avec son objet, car l'esprit « s'aperçoit qu'il pense par une seule et simple pensée, laquelle est connue par elle-même (6) ». Mais Régis y ajoute une référence malheureuse, qu'il avait déjà citée dans son *Système de philosophie* : « Saint Thomas croit aussi bien que saint Augustin que les Substances Intelligentes se connaissent elles-mêmes par elles-mêmes : c'est ce qu'il enseigne expressément dans la 1^{re} partie, qu. 26, art. 1, où il dit que les Anges se connaissent eux-mêmes par leur propre substance (7). » Huet relève naturellement cet « angélisme » et rappelle que pour saint Thomas, l'intellect humain n'est pas directement à lui-même son propre objet (8).

Quant à la régression à l'infini que tous les cartésiens brandissent comme un épouvantail (9), c'est encore en invoquant

(1) *Ibid.*, p. 58 : *Cogitando cogitatio ipsa sui conscia redditur, quia interna cognitio et conscientia cogitationem seu actionem mentis comitatur.*

(2) *Exercitationes...*, p. 38 : *Cum sui ipsius semper conscia adeoque se sibi repraesentens est.*

(3) *Ibid.*, p. 39.

(4) *Ibid.*, p. 43.

(5) *Ibid.*, § 10 : *Utrum mens seipsam nequeat aliter quam reflexe cogitare* : après s'être référé à saint Thomas, et admis avec lui l'existence d'une pensée réfléchie, Schweling nie que l'âme ne se connaisse que par réflexion : *Nos id negamus et immediata conscientia freti mentem docemus cogitare se directe...*

(6) RÉGIS, *Réponse au livre qui a pour titre : P.D. Huetii... Censura...*, p. 36.

(7) *Système...*, t. I, 2^e p., ch. XIII, p. 150; cf. *Réponse*, p. 36.

(8) *Censura...*, 4^e éd., p. 34-35 : *Quippe intellectum angelicum non esse suum intelligere, sed primum objectum sui intelligere esse ejus essentiam; at intellectum hominum nec esse suum intelligere, nec sui intelligere esse objectum primum ipsam ejus essentiam, sed aliquid extrinsecum, scilicet naturam materialis rei.*

(9) SCHOTAN, *op. cit.*, p. 64-65; RÉGIS, *Réponse*, p. 35 et 46 : Même si Descartes remarque : *Je pense que je pense*, ce ne sont pas là deux pensées.

saint Thomas que l'évêque d'Avranches admet la possibilité d'un infini *en puissance* (1), lié d'ailleurs à la succession des pensées dans la durée : lorsque je dis *Cogito*, le moment où je parle est déjà loin de moi, et le courant héraclité en emporte le barrage que la saisie actuelle de la pensée par elle-même prétendait opposer au doute (2).

Ainsi la possibilité d'une conscience immédiate est toujours au centre du débat. Quand je pense qu'il est jour, est-il besoin d'un second acte pour penser *que je pense* qu'il est jour (3)? Dans les deux cas, répond Schweling, je suis conscient de la pensée comme telle (4). Et Schotan, distinguant *sentire* et *agnoscere*, maintient que ma pensée du jour est directement sentie, et demeure la même tant que l'objet du jugement reste le jour pensé par moi (5). Quant à l'objection formelle de Huet, selon

« Il s'ensuivra seulement que M. Descartes pense, et qu'en pensant il s'aperçoit qu'il pense par une seule et simple pensée, laquelle est connue par elle-même : sans quoi il y aurait un progrès infini de pensées : car s'il faut une seconde pensée pour connaître la première, il en faudra une troisième pour connaître la seconde, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. » Cf. DESCARTES, *Réponses aux 6^e objections*, A. T., IX, 229, cité ci-dessus, ch. I. p. 40. La régression à l'infini était d'abord objectée comme impossible par les adversaires de Descartes, et en retournant l'argument contre Huet, les cartésiens pensaient bien qu'il y serait sensible. En fait Descartes n'admet pas, comme les scolastiques que *non datur progressus in infinitum* (à Mesland, 2 mai 1644, A. T., IV, 112-113), mais l'expérience ne montre aucune régression de ce genre dans le domaine de la connaissance (« étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose... », A. T., IX, 229), tandis que cette régression potentielle caractérise l'esprit pour saint Thomas (cf. *Introd.*, p. 11 n. 6-7). Seul BOSSUET dit aussi : « Le propre des réflexions, c'est de s'élever sur les autres; de sorte qu'on réfléchit sur ses réflexions jusqu'à l'infini » (*Connaissance de Dieu...*, c. 5, § 8, *Œuvres*, 1877, t. 8, p. 128 b). Sur l'interprétation des formules analogues de Spinoza, cf. ci-dessous, p. 124-126.

(1) *Censura*, 4^e éd., p. 37, référence à saint THOMAS, *Somme théol.*, 1^a p., q. 87, a. 3 et q. 86, a. 2.

(2) *Ibid.*, p. 41-42.

(3) Dans l'article 10 de la *Censure*, HUET avait prévu l'objection des cartésiens : *Cum quis cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, conscius esse suae cogitationis* (1^{re} éd., p. 23, 4^e éd., p. 47). Il avait en effet commencé par suivre la nouvelle philosophie, et toute cette étude montre à quel point la thèse en question était devenue un lieu commun. Dans sa *Réponse*, RÉGIS qui traduit l'essentiel de la *Censure* sous sa première forme, n'emploie pas le terme de *conscience* : « Dès que quelqu'un pense, il s'aperçoit qu'il pense... ». Huet y dénonce la confusion entre la pensée comme action de l'esprit et son objet qui diffère lorsqu'elle passe du jour à la pensée de celui-ci, et en vertu du principe scolastique : *actum habere speciem ab objecto*, il conclut : *Igitur posterior haec cogitatio diversa penitus est a priore...* (4^e éd., p. 48).

(4) *Exercitationes...*, p. 41 : invoquant l'expérience de chacun, il rappelle encore le principe : *Cum essentia mentis consistat in cogitatione, adeo cuncta quae in mentem recumbunt, ab ejus essentia illuminantur, ut nihil in eorum reperiatur, cujus mens conscia non sit. Quocirca sive cogitem diem, sive cogitem me cogitare diem, cogitationis utriusque conscius sum*. Cf. PETERMANN, *Vindictio*, q. XIV, p. 21.

(5) *Exelasis*, p. 61-62, 64-65 : *Uno eodemque temporis articulo semel et*

laquelle l'idée de ma pensée est la même que l'idée du jour, le jour sera identique à ma pensée, elle donne à Régis l'occasion de préciser : « Pour les choses qui sont dans notre esprit, telles que sont les pensées, nous n'avons pas besoin du secours des idées pour les connaître; parce qu'elles sont connues par elles-mêmes (1). » Comment Descartes peut-il donc reconnaître les illusions sur nous-mêmes, touchant les opinions que nous croyons avoir (2)? C'est, dit Régis, que la croyance, étant fonction de la volonté, n'est pas nécessairement accompagnée de la connaissance qu'en prend l'entendement (3); réponse maladroite, qui ne distingue pas connaissance claire et vague conscience confuse, et semblerait limiter l'appréhension du sentiment intérieur aux seuls phénomènes intellectuels. Pour cerner le bien ou le mal, au lieu de la lumière du soleil, le jugement en serait-il moins un fait de conscience (4)?

Aussi un défenseur de la scolastique, Jean Du Hamel, professeur de Sorbonne, accuse-t-il ici Régis de contradiction (5) : si la pensée enveloppe tout ce dont nous avons conscience, et en particulier les opérations de la volonté, et si pourtant celles-ci sont l'objet d'une perception distinguée de l'entendement, certaines pensées ne seraient donc pas aperçues par elles-mêmes. « D'où il s'ensuit enfin, que si par conscience les cartésiens entendent la connaissance de leur connaissance, la conscience est une connaissance distinguée de la première, et elle ne se

simul cogito diem... Nam quia cogitatio eadem hic continuatur nec desinet, donec iudicium formatum est, nova cogitatione non est opus.

(1) Réponse, p. 43. A ces mises au point qui ne font que répéter la thèse qu'il avait d'avance repoussée, HUET réplique par une longue addition, 4^e éd., p. 48-50.

(2) Censura, 1^{re} éd., p. 24, 4^e éd., p. 50, à propos de la remarque du Discours de la Méthode (cf. ch. I, p. 53).

(3) Réponse, p. 44.

(4) Aussi Huet rétorque-t-il malignement : *Quod si iudicium de bono et malo reperiri potest, sine cognitione hujus iudicii; cogitatio quoque quae habetur de Sole, reperiri potest sine cognitione cogitationis hujus* (4^e éd., p. 50).

(5) Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de M. RÉGIS, Paris, 1692. Critiquant de nombreux points du *Système* exposé en 1690, il use comme Huet de distinctions formelles : « Si celui qui connaît les autres propositions connaissait nécessairement et essentiellement qu'il connaît, la même connaissance serait essentiellement connaissance d'elle-même : or, il est impossible que la même connaissance soit essentiellement connaissance d'elle-même; car en ce cas l'action agirait sur elle-même, ou la passion recevrait d'elle-même, puisque la connaissance est une action ou une passion : or, il est impossible qu'une même action ou passion indivisiblement agisse sur elle-même ou reçoive d'elle-même; et partant la connaissance, à moins qu'elle ne soit infinie, dans le genre de connaissance ne peut être connaissance d'elle-même » (p. 50-51).

fait non plus sans idée que la première (1). » Régis proteste alors que l'existence d'une connaissance réfléchie de notre jugement « ne veut pas dire que les opérations de la volonté, comme sont l'amour, la haine, etc. ne soient pas connues par elles-mêmes sans une perception distinguée », et « à plus forte raison, que la pensée soit connue par une perception distinguée, ni que les idées ne soient pas ce que nous apercevons immédiatement (2) ».

Mais le terme d'*idée* est lui-même équivoque. Dans une longue addition, Huet prend un malin plaisir à relever les textes où Descartes met au nombre des idées même les actes de la volonté, et note que nous ne pouvons comparer, distinguer, définir tout ce qui se passe dans notre esprit qu'au moyen d'idées (3). Cependant il s'en tient à la distinction scolastique entre l'acte de l'entendement et son objet. L'intentionnalité de l'idée est donc différente quand la pensée vise « le jour », avant de se retourner sur elle-même (4). Les adversaires restent ainsi sur leurs positions, et Régis ne peut que répéter que tous les cartésiens « assurent qu'il n'y a point de connaissance plus directe que celle que l'esprit a de sa propre pensée, puisqu'il la connaît par elle-même (5) ».

Les quelques lignes de Huet qui mettaient en cause, dans la première édition de la *Censure*, la certitude immédiate de la conscience de soi, ont donc été pour les cartésiens l'occasion d'insister davantage sur l'originalité de leur conception. Mais ils n'apportent aucune clarté nouvelle; et, même réduite à ses grandes lignes, toute cette discussion semble piétiner et tourner en rond. Le reste de la polémique, généralement aussi stérile, revient encore au passage sur le caractère privilégié de la conscience : à propos du critère de l'évidence, Huet évoque à son tour le spectre du redoublement à l'infini, car la certitude des idées claires et distinctes vient de ce que le principe en est

(1) *Ibid.*, p. 54. Sur J.-B. Du Hamel, éclectique, cf. H. BUSSON, *La Religion des classiques*, p. 75-76.

(2) *Réponse aux réflexions critiques de M. du Hamel*, Paris, 1692, p. 27-28. (Cette question n'est pas reprise dans le petit fascicule fait pour être joint à la 2^e édition, 1699 : *Lettre de M. du Hamel*, ancien professeur de philosophie de l'Université de Paris, pour servir de réplique à M. Régis.)

(3) *Censura*, 4^e éd., p. 51-52. Il cite les lettres 53 et 54 du t. II (de l'éd. Clerselier), c'est-à-dire à Mersenne, 28 janv. 1641 : « Je prétends que nous avons des idées... même de tout ce qui est en la volonté... » Mais Huet rejette comme absurde la fin du passage : « Je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même » (A. T., III, 295); et l. au même, 21 avr. 1641.

(4) *Censura*, 4^e éd., p. 53.

(5) *Réponse*, p. 46.

perçu clairement et distinctement, etc.; sur quoi Régis répète que « la perception claire d'une chose n'a pas besoin d'une autre claire perception pour se faire connaître (1) ». L'affirmation cartésienne que l'âme est plus aisée à connaître que le corps lui permet de préciser que c'est parce qu'elle est « de telle nature qu'elle se manifeste par elle-même (2) ». Et toutes les contradictions verbales dénoncées à satiété par l'évêque d'Avranches ont leur source en ce que ses distinctions abstraites matérialisent implicitement l'esprit, alors qu'il n'est pas connu par un instrument différent de lui-même, mais directement par la conscience (3).

*
* *

La saisie immédiate par l'âme de ses propres états suffit-elle à fonder la certitude? « Cet argument tiré de notre propre expérience, cet argument de conscience, ainsi que l'appellent quelques nouveaux philosophes (4) », devient pour leurs adversaires mêmes comme le P. Daniel, la caractéristique des cartésiens. Le *Cogito* se réduirait-il à justifier une introspection pour laquelle la « psychologie » du XIX^e siècle se réclamera encore de Descartes? Mais si les disciples les plus fidèles à la lettre du système ont mis l'accent sur la seule clarté de la conscience, ses limites s'imposeront à une réflexion plus attentive, par suite des divergences sur l'interprétation de ce témoignage : ainsi au sentiment de l'union étroite avec le corps, les occasionalistes opposent l'absence d'une prise de conscience directe de l'interaction. Du moins si son efficacité sur les corps est abandonnée par la plupart, l'indépendance de la substance pensante, grâce à l'expérience intérieure de sa liberté, demeure pour les successeurs de Descartes un signe de ralliement, dirigé en particulier contre Spinoza.

Quelle est donc la situation de Spinoza, en ce qui concerne le problème de la conscience et de ses limites? Malgré les tentatives plus ou moins bienveillantes pour faire du spinozisme l'aboutissement logique ou l'épanouissement du cartésianisme (5), l'inspiration première foncièrement différente, et

(1) *Ibid.*, p. 117.

(2) *Ibid.*, p. 162.

(3) *Ibid.*, p. 165.

(4) P. DANIEL, *Voyage du monde de M. Descartes*, Paris, 1690, in-12 (nouvelle éd., 1702, p. 470).

(5) Cf. LEIBNIZ : « Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes », accusation souvent répétée surtout pour

l'afflux de sources judéo-arabes restées inconnues de Descartes, font éclater l'absolue originalité de Spinoza, dans ce bref demi-siècle où le cartésianisme rayonne et influence même ses adversaires. Aussi l'étude de la conscience chez Spinoza déborderait-elle le cadre de ce travail : qu'il nous suffise d'indiquer comment la position spinoziste du problème exclut toute possibilité d'un fond inconscient de la pensée, et sur chaque point litigieux implique une perspective complètement étrangère aux préoccupations des successeurs de Descartes.

Dès la définition de la conscience, il est le seul à ne pas rejeter le langage des adversaires qui superposent la réflexion à la pensée spontanée, ce qui implique une régression à l'infini dans ce retour de la conscience sur elle-même. Sans doute il n'a pu prévoir les discussions sur ce point entre Huet et les cartésiens; mais ceux-ci ne faisaient que reprendre les réponses aux sixièmes et septièmes objections (1), à la lettre desquelles Spinoza semble s'opposer dès le traité *De intellectus emendatione*. *Non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Sed...ut sciam me scire, necessario debeo prius scire* (2) : ainsi le fait de savoir suscite la prise de conscience que je sais, et cette certitude à son tour est appréhendée par une autre réflexion : l'idée est successivement objet et forme de la pensée réflexive, et loin de repousser le principe d'une régression à l'infini, Spinoza répète qu'il en est de même *et sic indefinite* (3), et reprendra dans l'*Ethique* le retour sur elle-même de l'*idea ideae* : *et sic in infinitum* (4). N'est-ce pas l'hypothèse même que critiquait Descartes, d'une « science réfléchie » par laquelle le sujet sache « qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini (5) ». « D'où il suit, déclare un interprète de Spinoza, que l'idée de l'idée qui produit la conscience n'est pas un élément constitutif de la pensée. Une idée en d'autres termes n'est point définie par la conscience, mais par quelque caractère plus intime de l'essence même, par le fait qu'elle est une pensée (6). »

compromettre le cartésianisme (*Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, t. II, p. 563; cf. t. IV, p. 285, etc.), ou avec une intention contraire HEGEL : *Spinozismus ist Vollendung der Cartesianismus* (*Œuvres complètes*, 1836, XV, 412).

(1) Cf. ch. I, p. 40-41 et ci-dessus, p. 119-120.

(2) *Opera*, éd. van Vloten & Land, 3^e éd., La Haye, 1914, in-8°, t. I, p. 11. Cf. éd. Koyré, § 34-35 et éd. Appuhn, *Œuvres de Sp.*, t. I, p. 11, § 27 (éd. désignées désormais par V. L., K. et A.).

(3) *Tr. de intellectus emendatione*, *ibid.* (désigné désormais par *T. i. e.*).

(4) *Ethique* (= *E.*), II, pr. 21, scolie.

(5) DESCARTES, *Réponse aux 6^e objections*, A. T., IX, 225 : cf. ch. I, p. 40 n. 2 et 41, n. 1.

(6) A. RIVAUD, *Les Notions d'essence et d'existence chez Spinoza*, p. 46.

Mais c'est là négliger l'élément essentiel du scolie, qui affirme l'unité et l'identité de la conscience avec la pensée première : *Mentis idea et ipsa mens una eademque est res*; et c'est du fait même de savoir, *eo ipso*, que la certitude jaillit, du même coup, *simul*, et non successivement (1), il n'y a donc pas à proprement parler de redoublement, ni de multiplication à l'infini, puisque l'ensemble des réflexions renvoie à l'unité d'une même pensée originellement transparente à elle-même. Le mirage des reflets indéfiniment superposés est une illusion de l'imagination verbale qui applique à la pensée, comme à l'étendue, l'extériorité de *partes extra partes* (2). C'est pourquoi le *Traité de la réforme de l'entendement* ne suppose pas davantage une infinité effective de réflexions distinctes. Car une telle régression, *inquisitio in infinitum*, a été rejetée un peu plus haut à propos de la méthode (3) : si elle est séparée du critère de la vérité, comment savoir que ses règles sont vraies sinon par une nouvelle méthode à propos de laquelle la même question se reposera... L'argumentation factice matérialise ici encore les attitudes mentales, *eodem modo... ac se habent instrumenta corporea* (4). Mais en réalité la vérité se révèle d'elle-même comme telle, elle est sa propre norme, et cette intériorité du critère, qui autorise la négation d'une régression infinie, est toujours mise en relation par Spinoza avec sa théorie de l'*idea ideae* (5). Car « la méthode n'est rien d'autre que la connaissance réflexive, ou l'idée de l'idée (6) », c'est-à-dire la prise de conscience de la vérité, qui

Dans un cours de Sorbonne de 1939-1940, M. Rivaud accentuait cette interprétation, en affirmant l'opposition flagrante au texte précité de Descartes et l'acceptation par Spinoza d'une pensée inconsciente.

(1) *E.*, II, pr. 21, sc. : ...*Simul ac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum.*

(2) Même pour l'étendue, cette extériorisation n'est pour Spinoza que le produit de l'imagination : cf. *E.*, I, pr. 15, sc. et lettre 12 à L. Meyer, éd. V. L., t. III, p. 40.

(3) V. L., t. I, p. 10; K., § 30; A., § 26. Koyré (note, p. 103) rapproche d'Aristote, II, *Anal.*, I, 3, 72 b et II, 19, 100 b.

(4) *T. i. e.*, *ibid.* La comparaison avec la fabrication par le forgeron de ses premiers instruments se trouve aussi dans les *Regulae*, R. VIII, A. T., X, 397 : était-ce un lieu commun, ou Spinoza a-t-il eu communication du manuscrit de Descartes, publié seulement en 1700, mais qui circulait en Hollande puisque c'est à Amsterdam que Leibniz en acheta un exemplaire en 1670 (A. T., X, 356)?

(5) *T. i. e.*, éd. V. L., I, p. 10 et 13; K., §§ 30 et 43; A., §§ 26 et 29 : Spinoza y exclut cette régression et établit *quod veritas se ipsam patefacit* (I, p. 13), tandis que le passage intermédiaire sur l'*idea ideae* à l'infini rappelle que pour avoir la certitude de la vérité, il n'est besoin d'aucun autre signe que la possession de l'idée vraie (I, p. 11). Cf. *E.*, II, pr. 43, sc. qui renvoie au sc. de la pr. 21.

(6) *T. i. e.*, trad. KOYRÉ, § 38; V. L., I, p. 12; A., § 27.

s'opère *en même temps* que l'idée vraie est donnée (1). On ne saurait donc parler d'une « séparation tranchée entre la pensée d'un objet et la conscience de cette pensée », « suivant d'ailleurs une tradition aristotélicienne (2) ». Si Huet, avec les scolastiques, substitue à la prise de conscience immédiate de ma pensée un *Cogito me cogitasse*, Spinoza y oppose l'intériorité d'une pensée qui possède en elle-même son principe de progrès (3), « il établit une transparence parfaite de l'âme à l'idée, qui va lui permettre de constituer une nouvelle définition de la réalité psychique et de la conscience, fondée sur l'adéquation de l'idée, sur le développement de vérité qui lui est immanent (4) ».

Est-ce donc là, malgré la différence des expressions, une stricte fidélité au cartésianisme? Le principe repris par tous les disciples de Descartes, corrélativement à la définition de la pensée par la conscience, se retrouve littéralement dans le *Court Traité* qui confronte manifestement la pensée de Spinoza avec la nouvelle philosophie (5) : « Il n'y a rien en nous dont nous n'ayons la possibilité d'avoir conscience (6). »

Comme chez Descartes, il y aurait donc progrès possible d'une subconscience primitive à une prise de conscience réflexive. Et, plus que beaucoup de ses successeurs, Spinoza a insisté sur la confusion inhérente à l'âme du jeune enfant ou du malade, en liaison avec les imperfections de leur corps (7) : comme il a un très petit nombre d'aptitudes et dépend étroitement du milieu qui l'entoure, leur âme prise en elle seule « n'a presque aucune conscience d'elle-même ni de Dieu ni des choses (8) ».

(1) *E.*, II, pr. 43 : *Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam.*

(2) Note de KOYRÉ sur les §§ 44-45, p. 104 : « C'est la crainte du *regressus in infinitum*... qui a amené Spinoza, suivant d'ailleurs une tradition aristotélicienne, à poser une séparation, etc... »

(3) Cf. BRUNSCHVIG, *Le Progrès de la conscience...*, § 94 : « La théorie de la conscience comme doublure de la chose se réfère donc à une théorie qui la dépasse et qui la contredit, théorie de la conscience, progrès de l'autonomie spirituelle — *automaton spirituale* — où l'idée de l'idée du corps humain est la conscience d'une « essence particulière affirmative », enveloppant dans l'intériorité de sa spontanéité radicale, sinon l'infinité, du moins l'éternité de l'essence divine... » (p. 175). Mais, outre que l'*idea ideae* reste relative à un contenu objectif, y a-t-il contradiction si la multiplication à l'infini se résout en un même mouvement de pensée?

(4) BRUNSCHVIG, *ibid.*, p. 175. (Il remarque que ceci élimine « dans l'interprétation du *Cogito* toute survivance de réalisme substantialiste. »)

(5) Cf. J. LAGNEAU, *Ecrits*, sur le court traité de Spinoza, p. 107 (contre Janet) : « L'influence de Descartes nous y semble au contraire évidente. »

(6) 2^e p., c. 19, V. L., IV, p. 72 : *In ons niet en is, of de mogelijkheid is by ons om hetzelve bewust te zijn*; cf. trad. APPUHN, t. I, p. 160-161.

(7) *E.*, IV, pr. 39, sc.

(8) *E.*, V, pr. 39, sc. : *Qui corpus habet, ut infans vel puer, ad paucissima*

Ce n'est pourtant qu'une « quasi inconscience (1) », parce que l'âme, en tant que pensée n'est jamais complètement privée de sentiment. Et cette modalité par laquelle la pensée reflète l'enchaînement des choses implique toujours plus ou moins confusément la référence à Dieu et à notre propre nature : c'est pourquoi Spinoza ne sépare pas la conscience ou la quasi inconscience *sui et Dei et rerum* (2), et attribue à tous les hommes la conscience de l'éternité de leur âme (3), malgré les erreurs qu'ils font à ce sujet.

Cependant pour Spinoza la perspective se renverse complètement lorsque le sage accède à la véritable expérience de l'éternité (4); et la relation réelle entre la subconscience confuse et la prise de conscience réflexive ne peut se comprendre en dehors de l'ensemble du système. C'est pourquoi, pas plus que l'analogie de certaines formules ne rapprochait Spinoza de la position aristotélicienne, leur point de départ apparemment commun au sujet de la conscience ne suffit à assimiler en ce domaine cartésianisme et spinozisme.

Pour Descartes et ses disciples, la pensée s'auréole immédiatement de la référence au sujet pensant, et si la réflexion marque un progrès dans la clarté et la distinction, par l'intermédiaire de l'attention, ce n'est là qu'une différence de degré dans l'appréhension, d'un fait de conscience qui est essentiellement présence à l'esprit. Il n'y a pas discontinuité, mais seulement approfondissement entre *cogitare* et *reflectere super cogitatio-*

apulum, et maxime pendens a causis externis, Mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui nec Dei nec rerum sit conscia.

(1) *E.*, V, pr. 42, sc. : *Ignarus... vivit... sui et Dei et rerum quasi inscius*, par opposition au sage qui en est *conscius*.

(2) *E.*, V, sc. des pr. 39 et 42, cités ci-dessus.

(3) *E.*, V, pr. 34, sc. : *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere...*

(4) *E.* V., pr. 23, sc. : *Sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam Mens... res illas sentit, quas intelligendo concipit...* Cf. LAGNEAU, *Écrits*, notes sur Spinoza, p. 261-262 : « Spinoza ne reconnaît pas que tout le monde soit *conscius sui, Dei, mundi*, mais seulement que tout le monde *sentitur experiturque* (N.-B. que Lagneau inverse ici les termes dont se sert Spinoza, puisque le sentiment exprime la conception intellectuelle du sage, tandis que la conscience est attribuée à l'opinion commune). La question est précisément de savoir si... ce sentiment ne vaut pas la connaissance et si la connaissance n'en est pas un simple mode et une traduction. » C'est tout le problème des rapports entre la béatitude du sage et celle de l'ignorant vertueux qui éprouve aussi cette jouissance intérieure : *Vera felicitas et beatitudo uniuscujusque in sola boni fruitione consistit* (*Tr. theologico-politicus*, V. L., t. II, p. 121, c. 3, début; cf. fin du c. 5, *ibid.*, p. 155-156 : si la Raison est l'instrument suprême du salut, tout homme vertueux jouit cependant de la béatitude).

nem (1). Aussi passe-t-on insensiblement de l'illumination du *Cogito* à des zones où l'évidence se fait moins éclatante, et même l'expérience intérieure de phénomènes confus comme les sentiments demeure indubitable si l'on respecte leurs modalités propres et les limites de leur signification. Le témoignage de la conscience établit aussi bien la liberté qui s'éprouve dans le doute, que l'union de l'âme et du corps ressentie mieux qu'elle n'est conçue ce qui n'exclut pas dans la *res cogitans* des propriétés inconnues tant qu'elles demeurent virtuelles.

Or, Spinoza s'oppose vigoureusement à une philosophie qui, comme l'opinion commune, confond le sentiment de l'éternité avec la permanence temporelle d'une substance pensante (2). Dès 1661, il accuse Descartes d'avoir ignoré la véritable nature de l'homme, et de s'être en particulier illusionné sur la liberté (3) reproches fondamentaux qu'évoquera L. Meyer dans sa préface aux *Principia philosophiae cartesianae* (4). Le témoignage de la conscience tel que l'interprètent les cartésiens ne dépasse donc pas le plan de la connaissance du premier genre, entachée par l'imagination et la croyance mal critiquées (4). L'homme juge d'abord des choses en fonction des relations qu'elles ont avec son propre corps, et de ce point de vue mutilé et partiel naît la subjectivité des passions, où l'esprit est dupe des perceptions telles qu'il les appréhende. L'âme en tant qu'idée du corps, reflète ce qui l'affecte globalement (5). Car à ses différentes parties, dans la mesure où elles sont des individus, répondent dans la pensée divine des idées particulières, dont l'âme humaine, idée du corps pris dans son ensemble, n'a pas la connaissance adéquate (6). Par là s'expliquent les lacunes dans la connaissance de nos modalités corporelles sans qu'on puisse proprement

(1) Cf. ch. I, p. 41.

(2) *E.*, V, pr. 34, sc. On sait que Descartes conçoit l'immortalité comme une continuation de la durée.

(4) Lettre 2, à Oldenburg, V. L., t. III, p. 6-7, trad. APPUHN, t. III, p. 114-115.

(3) V. L., t. IV, p. 107-108; trad. A., t. I, p. 300.

(4) Non que Descartes ne se soit aussi élevé contre les préjugés issus des opinions communes et de l'imagination : mais, selon Spinoza, il est resté dupe de l'individualité de la substance pensante.

(5) *E.*, II, pr. 13 et 19. Dans cette mesure le sentiment que nous avons de notre corps (*ibid.*, axiome IV) établit son existence (*ibid.*, corollaire de la pr. 13) : *Ex his non tantum intelligimus, Mentem humanam unitam esse Corpori, sed etiam quid per Mentis et Corporis unionem intelligendum sit (ibid., sc.).*

(6) *E.*, II, pr. 24 et démonstr.; cf. l. 32, à Oldenburg, 20 nov. 1665, V. L., t. III, p. 120-121; trad. APPUHN, t. III, p. 238-239; *E.*, II, sc. du lemme 7 et postulats 1-3, avant la pr. 14, sur la composition du corps humain par un grand nombre d'individus.

parler d'inconscient, puisqu'en réalité l'*Idea* ne correspond, un peu comme l'*εἶδος* aristotélicien, qu'à la « forme » du tout.

C'est pour avoir mal interprété cette ignorance du fonctionnement de notre corps, que Descartes est tombé dans des subtilités ridicules sur les modes d'exercice de la prétendue union substantielle (1). En même temps d'ailleurs, il tranche avec beaucoup trop d'assurance du mécanisme animal : car si c'est bien par les seules lois de sa nature que le corps des animaux ou des somnambules accomplit maints gestes étonnants (2), à ce corps répond toujours en la pensée divine une idée, et quand on a ainsi compris l'origine de toute âme, on ne peut dénier aux bêtes les pouvoir de *sentir* (3). L'âme humaine n'a donc plus pour Spinoza le privilège de la pensée (4); et malgré la grande supériorité de l'homme raisonnable sur la brute (5), il semble y avoir continuité entre cette subconscience très vague qui occupe l'âme des animaux, des nourrissons, des léthargiques et la conscience immédiate encore très confuse par laquelle tout vivant éprouve sa tendance à persévérer dans son être (6). Cependant le terme de *conscience* est plus spécialement réservé à l'homme pour distinguer le désir, qui vise une fin posée d'avance, de l'obscur appétit animant tous les êtres (7). La justification que l'homme se donne ainsi à lui-même reste d'ailleurs au plan de la logique des sentiments. L'élan originel, qui est l'essence même de l'homme ne fait

(1) Les préfaces de *E.*, III et V parlent de *acumen* et *sententia acuta* (V. L., I, p. 120 et 246), mais *E.*, II, pr. 35, sc. déclare : *Qui animam sedes.. fingunt, vel risum vel nauseam movere solent*, ce qui ne s'adresse pas exclusivement à Descartes, mais porte cependant contre la localisation du pouvoir de l'âme dans la glande pinéale. Spinoza n'attaque pas directement la prétendue *conscience* de l'union, qu'il transpose à sa manière (cf. p. 128, n. 5), mais il la considère comme une hypothèse occulte dont nous n'avons aucune conception claire et distincte (*E.*, V, préface, V. L., I, p. 247). Sa critique de ceux qui invoquent l'expérience pour soutenir que le corps serait inerte si l'âme n'était apte à penser, n'est pas dirigée contre le mécanisme cartésien, mais contre le vitalisme traditionnel. Pourtant, quand il y oppose l'expérience contraire de l'âme privée de pensée lorsque le corps est inerte, comme dans le sommeil, il se sépare également du principe cartésien posant la permanence de la pensée.

(2) *E.*, III, pr. 2, sc., V. L., I, p. 123-124.

(3) *E.*, III, pr. 57, sc. et *E.*, IV, pr. 37, sc. Le contexte marque bien qu'il ne s'agit pas d'une simple sensation physiologique comme celle que Descartes accorde aux animaux privés d'âme (cf. ch. I, p. 56).

(4) L'expression d'âme *humaine* serait même un pléonasme pour Descartes.

(5) *E.*, IV, pr. 37, sc., cf. l. 21 à Blyenbergh. V. L., III, p. 90; trad. APPUHN, t. III, p. 208.

(6) *E.*, III, pr. 9, et pr. 57, sc. qui évoque les divers appétits des insectes, poissons et oiseaux : chaque individu vit dans l'épanouissement de sa nature.

(7) *E.*, III, pr. 9, sc. : *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*.

que se refléter dans sa conscience, privée de toute autonomie, et la connaissance de ce que nous appelons bon ou mauvais n'est que l'affection de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients (1). Et en réalité, nous sommes mus par une cause efficiente, que nous croyons finale, parce que nous ignorons la cause de cet appétit (2). La conscience des appétits n'a donc qu'une vérité partielle et ce caractère inadéquat, mutilé, est la définition même de l'erreur (3).

Aussi cette critique porte-t-elle également contre la conscience de la liberté ou la conscience de la durée qui traduisent un point de vue subjectif, lié à l'individualité du corps, et qui n'est invoqué comme argument que par ceux qui ignorent la véritable connexion des choses : ainsi « les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés (4) ». L'impulsion qui pousse le jeune enfant à réclamer son lait, le bavard à parler ou le poltron à la fuite, apparaissent à leur conscience comme l'effet de leur propre spontanéité (5) : or, ces volitions particulières, qui reflètent la puissance de leurs désirs ont bien, en tant que faits de conscience, quelque réalité. Et leur dépendance ignorée d'une nature qui les nécessite, n'est pas à vrai dire un déterminisme *inconscient*; car l'âme, idée du corps, ne reflète qu'indirectement les multiples influences qu'il subit et c'est précisément dans la mesure où elles nous sont extérieures, étrangères, que nous ignorons ces causes qui font notre servitude. De même, le sentiment de la durée se réduit à la succession des images et à l'appréhension des changements de notre corps (6); mais ce n'est là qu'une conception abstraite (7), c'est-à-dire incomplète.

Or, dans ces interprétations erronées du témoignage de la conscience spontanée intervient déjà une première réflexion :

(1) *E.*, IV, pr. 8 et pr. 19, dém.

(2) *E.*, IV, préface, V. L. I, p. 183.

(3) Cf. *E.*, II, pr. 23, 25 et sc.

(4) *E.*, II, pr. 35, sc. Cf. I, Appendice (V. L., I, p. 67), II, pr. 49, sc., III, pr. 2, sc., IV, préface, lettre 58, *T. i. e.*, V. L., I, p. 19, K. § 59, A. § 38...

(5) L. 58, à Schuller, V. L., III, p. 196; trad. APPUHN, t. III, p. 315; cf. *E.*, III, pr. 2, sc.

(6) *E.*, II, pr. 8, cor.; pr. 44, sc. V, pr. 21.

(7) *E.*, II, pr. 45, sc. : *Durationem, hoc est existentiam quatenus abstracte concipitur*. Cf. la l. 12, à L. Meyer, V. L., III, p. 40-41 (trad. APPUHN, t. III, p. 153-154) et la critique des notions abstraites, *E.*, II, pr. 40, sc. 1. Aussi ne pouvons-nous avoir de la durée de notre propre corps qu'une connaissance extrêmement inadéquate (*ibid.*, pr. 30).

le préjugé d'une finalité librement poursuivie est étendu par anthropomorphisme à la nature entière, parce que les hommes *ad semet se convertant, et ad fines a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant* (1). Car le retour de la pensée sur son point de départ individuel reste inadéquat et ne fait qu'enraciner des *opinions* (2), sources de fausseté (3). Il est en effet subordonné à un contenu bien déterminé, en fonction du centre de perspective constitué par notre corps; et les idées des affections du corps, n'enveloppant pas la connaissance des corps extérieurs (4), restent confuses, en tant qu'elles se rattachent seulement à une âme humaine (5). Comme « l'âme humaine ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du corps (6) », nul approfondissement de la conscience spontanée ne permettra de dissiper ses illusions : « L'idée qui constitue la nature de l'âme humaine n'est pas, considérée en elle seule, claire et distincte (7). »

Ainsi l'opposition est complète avec la thèse cartésienne qui affirme la priorité de la connaissance de l'âme sur celle du corps, parce que dans le *Cogito*, la pensée est présente à soi-même et se saisit dans l'autonomie d'une réalité indépendante, *res cogitans*. Pour Spinoza, le *Cogito* ne peut s'explicitier qu'en *sum cogitans* (8) c'est un fait que l'homme pense (9), mais cette pensée que je constate en moi n'est qu'un mode de la pensée universelle (10).

Il faut donc substituer à l'appropriation par l'âme de toutes ses virtualités intérieures, que l'attention cartésienne fait surgir sous le regard de la conscience, la transparence de l'idée adéquate à elle-même grâce à la méthode réflexive : dans les deux cas, le point de départ reste la conscience de soi (1) et une méditation est requise pour purifier l'intellect de ses pré-

(1) *E.*, I, Appendice, V. L., I, p. 67-68.

(2) *Ibid.*, répétition de *causam credendi, credere, praejudicium, inveterato praejudicio, modos imaginandi...* (p. 68-72.)

(3) *E.*, II, pr. 41.

(4) *E.*, II, pr. 25.

(5) *Ibid.*, pr. 28.

(6) *Ibid.*, pr. 23.

(7) *Ibid.*, pr. 28, sc.

(8) *Principia philosophiae cartesianae*, I, pr. 4, sc., V. L., IV, p. 120.

(9) *E.*, II, axiome 2.

(10) *E.*, II, pr. 10 et cor., pr. II et cor.

(11) *T. i. e.*, V. L., I, p. 14, K., § 47; A., § 31 : *Scepticus... contra conscientiam loquetur... Nam neque seipsos sentiunt*. Cf. *ibid.*, V. L., I, p. 18-19, K., § 59; A., § 38, donnant comme exemple de fiction fausse que l'âme ne se pense pas elle-même.

jugés (1). Mais ici encore, la ressemblance de certaines expressions ne doit pas masquer la nouveauté radicale du spinozisme qui suit sa conception des rapports entre le sujet et l'objet. Tandis que la philosophie de l'Ecole définit la connaissance en fonction de l'objet auquel la pensée doit s'assimiler, Descartes commence par poser l'esprit et toute réalité ne lui est accessible que par le mode des idées ou représentations qu'il s'en fait, et la dualité entre le sujet et l'objet se retrouve à l'intérieur même de la conscience, qui est libre d'adhérer ou non à ces représentations. L'idée spinoziste au contraire, mode de l'attribut pensée, est douée de la même puissance qui fait s'enchaîner les modalités de l'étendue selon une inéluctable nécessité interne : la connexion rationnelle des causes et celle des relations intelligibles se correspondent (2). Aussi le dynamisme de l'idée, par lequel elle affirme sa propre vérité, s'applique-t-il tant à l'*idea corporis* ou âme, qu'à l'*idea ideae* de la conscience réflexive (3).

Or, on ne dépasse les inadéquations de la connaissance du premier genre qu'en rompant avec sa perspective mutilée pour se placer directement à la source de ce dynamisme rationnel : la nature (4), ou mieux : *Deus seu Natura* (5).

Le passage de la conscience spontanée à la conscience réflexive implique donc une conversion; et la difficulté propre à la position spinoziste du problème est de concilier l'aspect temporel de ce redressement avec l'immédiateté ontologique de l'adéquation de l'âme à la vérité dans la connaissance du troisième

(1) *E.*, I, Appendice, fin : *Si quaedam (sc : praejudiciae) restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.* Cf. le *Tr. de intellectus emendatione* qui précise que la réflexion de l'entendement sur lui-même doit distinguer l'imagination de l'intellection (V. L., I, p. 28, K., § 90; A., § 48).

(2) *E.*, II, pr. 7 : *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum ou causarum (ibid., pr. 9, dém.).* Sur l'équivalence *causa seu ratio*, cf. en particulier la 2^e démonstration de *E.*, I, pr. 11.

(3) D'où le parallélisme des pr. 12 et 22, et 19 et 23 de *E.*, II et la conception objective de la conscience définie par son contenu. Cf. A. SODNIK, qui oppose *Spinoza's Richtung zum Objekt und Descartes Richtung vom Subjekt* (Der Begriff des Wollens bei D. u. Sp., Congrès Descartes, t. I, p. 146). Mais l'objectivité spinoziste dépendant de l'immanence en Dieu de tous les modes, l'opposition majeure de Spinoza à ses prédécesseurs reste : *Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo* (mot de Sp., rapporté par Tschirnhaus à Leibniz, cité par BRUNSCHVIG, *Sp. et ses contemporains*, p. 297).

(4) *T. i. e.*, V. L., I, p. 13, K., § 42; A., § 28 : *Ut mens nostra referat Naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum.* C'est alors que la vérité se manifeste par l'afflux spontané de toutes les conséquences à partir de l'idée vraie donnée (V. L., I, p. 13, K., § 44; A., § 29).

(5) *E.*, IV, préface, V. L., I, p. 183.

genre. Le premier trait se manifeste par la recherche d'une définition claire de l'entendement (1) avant d'accéder à l'objectivité des relations impersonnelles qui définissent son contenu; puis, une fois atteinte la source des démonstrations (2), par le caractère progressif de la déduction qui reste, malgré sa vérité, inférieure à la connaissance du troisième genre (3). Enfin le terme même d'*Ethique* semble inviter à un effort pour atteindre ce degré supérieur (*plurimum*) de conscience où l'âme se saisit dans sa relation authentique à Dieu et éprouve ainsi intérieurement son éternité (4). Les propositions 24 à 28 de la cinquième partie nous placent bien dans une perspective éthique où le dynamisme du *conatus* qui fait la vertu suprême de l'âme (5), le désir croissant d'une connaissance parfaite (6), la correspondance des degrés de conscience et de perfection avec un progrès dans ce genre de connaissance (7) autorisent Spinoza à parler d'une sorte de *commencement* dans cette prise de conscience de l'éternité, *tanquam... res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet* (8).

Mais ce n'est qu'un langage commode et pour éviter toute erreur d'interprétation, il rappelle alors qu'il ne faut pas perdre de vue l'enchaînement rationnel des conclusions à partir de prémisses évidentes. Car, c'est sur le plan d'une nécessité qui échappe au progrès temporel que nous appréhendons la vraie nature de l'âme *sub specie aeternitatis* (9). Et la béatitude

(1) *T. i. e.*, V. L., I, p. 32, K., § 106; A., § 61 : cette définition n'est pas immédiatement claire par elle-même. Cf. le commentaire de DARBON, *Études spinozistes*, p. 35. Dans ce traité, Spinoza use d'une méthode régressive à partir du plus clair pour nous, c'est-à-dire d'idées imparfaites, « mais dont nous avons en fait plus directement conscience » (*ibid.*, p. 24). Ainsi « la conscience psychologique a une histoire » (p. 36) et la méthode « vise à... susciter une prise de conscience » (p. 38). Mais tout ceci n'est qu'un aspect préliminaire du système.

(2) Cf. *T. i. e.*, V. L., I, p. 32, K., § 105, A., § 60. Selon une hypothèse de M. Darbon, le traité serait resté inachevé, parce qu'une fois atteint ce fondement de la connaissance réflexive, Spinoza n'avait plus qu'à écrire l'*Éthique* (*ibid.*, p. 54 sq.).

(3) *E.*, II, pr. 42, et V, pr. 36, sc.

(4) *E.*, V, pr. 39, sc. : *Mens... quae sui & Dei & rerum plurimum sit conscia.*

(5) *Ibid.*, pr. 25.

(6) *Ibid.*, pr. 26 et 28 (ce désir est déterminé par les aptitudes de l'âme).

(7) *Ibid.*, pr. 31, sc. : *Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior...* La traduction APPUHN accentue cette impression en rendant *pollet* (qui marque une vigueur effective croissante, de même que la *virtus* n'est que la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de certaines actions : *E.*, IV, déf. 8) par : « Plus haut chacun s'élève... », ce qui semble impliquer une ascension éthique.

(8) *E.*, V, pr. 31, sc.

(9) *Ibid.*, pr. 23, sc., pr. 30, 31 et sc.

poursuivie par Spinoza dès l'origine de sa réflexion philosophique (1) n'est pas la récompense de la vertu (2) non seulement en ce qu'elle ne doit pas être reléguée dans un hypothétique prolongement de cette vie qui relève de la pensée imaginative, mais aussi parce qu'elle n'est pas conquise au terme d'une ascèse qui nous délivrerait progressivement de la servitude des passions. La connaissance intuitive de Dieu ne requiert pas l'extase et le détachement du corps (3) : mais c'est lorsque nous comprenons notre essentielle dépendance à Dieu que tout le reste s'éclaire (4). Nos idées inadéquates s'effacent en présence d'idées adéquates; l'âme trouve son équilibre et sa libération en même temps qu'elle situe dans le système des causes nécessaires son essence particulière qui a en elle-même, comme toute idée adéquate, sa propre puissance d'affirmation (5). Elle vit la même existence, mais transfigurée de l'intérieur en tant qu'elle conçoit sa dépendance nécessaire d'une notion éternelle (6). Et comme son amour intellectuel de Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même, en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'âme humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité (7), cet amour est éternel, et ce n'est que par figure de style que Spinoza parle de sa naissance (8). L'âme possède éternellement

(1) Cf. le *T. i. e.*, début (V. L., I, p. 3) : le souverain bien y est aussitôt posé comme *cognitionem unionis quam mens cum tota Natura habet* (V. L., I, p. 6, K., § 13, A., § 5).

(2) *E.*, V, pr. 42 : *...nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, id eo libidines coercere possumus.*

(3) Dans le *Court Traité*, la conscience de l'éternité, issue de l'amour de Dieu, se manifeste par le détachement du corps (2^e p., ch. 22, fin, V. L., IV, p. 82-83, trad. APPUHN, t. I, p. 178. Cf. ch. 19, *ib.*, p. 164 et ch. 23, p. 179) : « L'âme peut être unie ou bien au corps dont elle est l'idée, ou bien à Dieu sans lequel elle ne peut exister ni être conçue » (p. 179, cf. V. L., IV, p. 83). Sur les flottements de la pensée de Spinoza dans ce premier ouvrage, en ce qui concerne les rapports de l'âme et du corps (dont elle est cependant déjà définie comme l'idée : 2^e p., préface, § VI), cf. DELBOS, *Le Spinozisme*, 7^e leçon, p. 81-84. Au contraire, l'*Éthique*, même lorsqu'elle considère l'âme, *sine relatione ad corporis existentiam* (V, pr. 20, fin du sc.), ne la sépare pas de son rapport à l'essence de tel ou tel corps (*ibid.*, pr. 22).

(4) *E.*, V, pr. 3 et 4, sc., début : *...hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur.* Et la pr. 15 explique par cette intellection claire et distincte de soi l'amour intellectuel de Dieu.

(5) *T. i. e.*, V. L., I, p. 29; K., § 98; A., § 50 : *Optime conclusio erit depro-manda ab essentia aliqua particulari affirmativa.* Cf. *E.*, V, pr. 22 et 23.

(6) Cf. *E.*, I, déf. 8 : *Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.*

(7) *E.*, V, pr. 36.

(8) *Ibid.*, pr. 32, cor. et pr. 33, sc.

ces perfections auxquelles nous supposons qu'elle accédait (1).

Pour bien comprendre à quel point ces vues sont étrangères à la philosophie de Descartes, il suffit de rappeler que l'amour intellectuel de Dieu, dont il couronne lui aussi son système (2) est conçu comme un rapport de personne à personne, par l'union de deux volontés libres (3), de deux consciences autonomes. Au contraire pour Spinoza l'âme adhère à Dieu en ce qu'elle est un mode éternel et fini de sa pensée; et l'entendement éternel et infini de Dieu est constitué par l'ensemble de ces modes finis (4) : la conscience même de Dieu est de l'ordre de la nature naturée (5). La transparence de l'idée de Dieu à elle-même, comme la transparence à l'âme humaine de son *idea ideae*, expriment la clarté interne du vrai, bien plutôt que la position d'une conscience pour soi.

Ainsi, presque aussi opposé à Descartes qu'aux scolastiques, alors qu'il emprunte aux deux systèmes certaines expressions, Spinoza n'est pas un « philosophe de la conscience » et bien moins encore un philosophe de l'inconscient. Parce que l'âme est assimilée aux idées, elle ne comporte ni privilège du sens intime ni profondeurs d'où sourdrait la jaillissement de la pensée; la seule impersonnalité d'un enchaînement rationnel qui régit la nature entière permet de se libérer des illusions nées d'un point de vue égocentrique, isolé par l'ignorance.

*
* *

Une telle divergence d'orientation explique l'incompréhension des stricts disciples de Descartes à l'égard de Spinoza. Sans parler de leur hostilité de principe contre un panthéisme

(1) *Ibid.*, pr. 33, sc.

(2) Cf. l. à Élisabeth, 15 sept. 1645 et à Chanut, 1^{er} févr. 1647 (A. T., IV, 292-293 et 608-610), et la place de « la plus haute et plus parfaite morale » à la cime de la philosophie (*Principes*, préface au traducteur, A. T., IX, B, 14).

(3) Cf. les textes groupés dans notre conclusion de *l'Individualité selon Descartes*, p. 224-226.

(4) *E.*, V., pr. 40, sc.

(5) *E.*, I, pr. 29, sc. et pr. 31, 32, cor. 2. Cf. *Court Traité*, le p., ch. 8 et 9. L'entendement n'est qu'un mode, et l'idée qu'il a de lui un mode de ce mode. Aussi est-ce seulement dans la 2^e p. de l'*Éthique* que Spinoza établit que *in Deo datur necessario idea, tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur* (pr. 3). C'est en ce sens qu'il faut interpréter l'affirmation que Dieu se connaît lui-même nécessairement (L. 56, à H. Boxel; l. 43, à J. Osten; l. 58, à Schuller; l. 75, à Oldenburg, V. L., III, p. 189, 160, 195, 228; trad. APPUHN, t. III, p. 307, 280, 314, 353). Puisque la Nature naturée désigne tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu (*E.*, I, pr. 29, sc.).

souvent conçu de la façon la plus grossière (1), ils ne cessent d'invoquer cet argument de conscience que Spinoza aurait taxé de vue incomplète de l'opinion.

Comment réserver au sujet de la Pensée en soi la substantialité, alors que je prends conscience de moi-même par le sens intime, comme d'un sujet conscient, et que cette idée d'un moi singulier et individuel me permet d'affirmer son existence (2)? Loin que Dieu ne s'entende lui-même que par l'entendement de l'homme (3), « on ne peut nier que Dieu ne se sente, pour ainsi dire, et ne s'aperçoive ou ne se connaisse directement par la force directe de ce qu'il est, et en tant qu'il est une chose qui pense et qui désire, avant d'être considéré comme recevant par réflexion dans lui la lumineuse idée de lui-même qui est l'objet de son désir (4) »; et la transcendance du Créateur est respectée : « Dieu n'est pas dans une âme le sujet vivant et sentant, et l'âme n'est pas Dieu individuellement (5). »

A ces réflexions du théologien protestant Poiret (6) font écho celles du bénédictin François Lamy dans le *Nouvel athéisme renversé* (7) : « L'idée du moi, qui exprime si bien l'idée de l'âme, ne marque-t-elle pas une substance, unique, simple et absolument indivisible (8) », ce qu'il établit dans ses autres ouvrages en se fondant surtout sur l'expérience intérieure (9). Et un cartésien hollandais, R. Andala, qui considère la vraie

(1) BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, p. 350-351, cite en particulier l'article caricatural du *Dictionnaire* de BAYLE, à travers lequel Spinoza fut longtemps attaqué. Cf. les apostrophes de Malebranche contre « le misérable Spinoza » (*Méditations chrétiennes*, IX, § 13, éd. Genoude, t. II, p. 145a et Gouhier, p. 175) et toute sa correspondance avec Dortous de Mairan.

(2) La 2^e éd. des *Cogitationum de Deo*, etc. de POIRET, outre un gros Appendice contre l'*Éthique*, consacre plusieurs notes à réfuter Spinoza. Cf. ici, p. 108, B : *Ego... sum mei conscius : habeo ideam et sensum singularem conscientiae intime : Ergo ego existo res conscia, vel existens, et cognosco me sic existentem. Hoc optime sic esse sequitur ex illa idea mei singulari et individua.*

(3) *Ibid.*, p. 138 sq., note : Poiret interprète ainsi l'affirmation que l'entendement de Dieu appartient à la nature naturée.

(4) POIRET, *L'Économie divine...*, t. I, p. 314, § 6.

(5) *Ibid.*, p. 315, § 7.

(6) Sur ce cartésien conquis au mysticisme, cf. ch. III, p. 190 sq.

(7) Paris, 1696, ouvrage écrit à la demande de Fénelon qui y joignit une lettre approbative et revint sur la Réfutation de Spinoza dans son *Traité de l'existence... de Dieu*.

(8) *Nouvel athéisme renversé*, p. 30. Cf. Tr. 1^{er}, c. 1, p. 99 : Rien n'est plus facile que de reconnaître que l'Être pensant et l'Être étendu dont l'homme est composé sont de vraies substances et non pas des manières d'être », c. 3, p. 172 : « Il est évident que l'âme n'est pas une manière d'être de la divinité; et en effet l'on peut s'assurer parfaitement de son existence avant que de s'être assuré de celle de Dieu », Tr. III (Réfutation par la méthode des géomètres), pr. 20, p. 349, etc.

(9) Cf. ci-dessous, ch. III, p. 220.

pensée de Descartes comme la meilleure machine de guerre contre le spinozisme (1), précise également l'individualité de la substance pensante *ex propria conscientia* (2).

La souveraine perfection du Dieu transcendant se fonde aussi, selon Dom Lamy, sur le témoignage d'une conscience peut-être plus morale que psychologique (3) : mais c'est bien la même expérience intime qui découvre à l'homme sa finitude et son aspiration à l'infini : « Tout homme sait et sent très bien que sa pensée est bornée, chancelante, imparfaite et sujette à une succession et à des changements, dont il n'est nullement le maître », ce qui suffit à le distinguer de la Toute-Puissance divine (4).

Cependant malgré ses limites, l'homme éprouve son absolue liberté. L'autonomie de la conscience est ainsi constamment invoquée contre Spinoza : car « nous avons le même sentiment intérieur et la même conscience intime de notre liberté que de notre pensée (5) ». Aussi lorsque Spinoza repousse la lumière de la conscience (6) méconnaît-il la véritable expérience qui, par-delà l'impulsion des motifs, nous laisse sentir notre pouvoir de nous y soustraire (7). Non seulement

(1) Ruardus ANDALA, *Cartesius verus Spinozismi eversor...*, Franeker, 1719, in-4. Cf. *Dissertationum philosophicarum Pentas...*, Franeker, 1712, dirigées surtout contre Geulincx, mais commençant par nommer Spinoza parmi les Pseudo-cartésiens : *Clandestinos Philosophiae Cartesianae hostes* (p. 3).

(2) R. ANDALA, *Dissertationum philosophicarum pentas...*, *De notione substantiae*, § 23, p. 147. Le § 24 critique comme absurde l'idée d'une substance universelle dont nos esprits seraient les modes : « *Si eadem haec cogitatio universalis quoque sit in aliis hominibus... eadem erit substantia meae mentis et aliarum omnium... adeoque eorum omnium habebit conscientiam... Sed nemo reperit in se cogitationem, quae conscientiam haberet omnium vel quarundam cogitationum, quae sunt in alia mente... adeoque talem cogitationem nemo in se habet* » (p. 148-149).

(3) *Nouvel athéisme renversé*, p. 431 : « Il n'est pas possible de rentrer sérieusement en soi-même pour consulter le témoignage intérieur de sa conscience, sans avoir horreur de l'idée brutale que Spinoza nous donne du premier de tous les êtres. »

(4) *Ibid.*, p. 352. Cf. p. 503 : « Je sens bien que je suis dans ce moment que je parle; mais je ne sens pas, et ne puis pas m'assurer que je puisse en dire autant dans un quart d'heure. »

(5) *Ibid.*, p. 391, argument pour démontrer que notre liberté, loin d'être une illusion, jouit d'une certitude égale à celle du *Cogito*, c'est-à-dire « la plus métaphysique et la plus infaillible » (p. 389; cf. p. 148-149).

(6) Cf. la l. 58 contre le *teste conscientia* de Tschirnhaus (V. L, II, 206 et 209), critiquée par POIRET, *Cogitationum*, l. III, c. 19, note 6, 3^e éd., p. 564, A.

(7) *Ibid.* *Atqui quanquam motiva non desint ad scribendum, experior tamen, cum unoquoque, me iis nec cogi, nec necessario determinari; sed ab hoc abstinere posse vel non ad merum placitum, idque concomitante idea clarissima et fundatissima libertatis.* Cf. *Economie divine*, t. I, p. 306, citant les *Méditations* de G. WANDER sur la force du sentiment intérieur pour conclure que je suis

ceux qui critiquent directement le spinozisme s'accordent tous sur ce point (1), mais encore les cartésiens qui ne font qu'exposer leur doctrine, évoquent incidemment Spinoza lorsqu'ils affirment, malgré ses négations, la validité de la conscience pour poser la liberté (2). Si « on peut en pensant à des raisons abstraites qui nous empêchent de nous sentir nous-mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre (3) », Malebranche lui-même, tout en avouant les obscurités de la connaissance par conscience (4), maintient que « notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais (5) »; ainsi « nous sommes convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence : car c'est le sentiment intérieur qui nous apprend que nous sommes (6) ».

Les disciples de Descartes n'apportent donc rien d'original quant à cet appel à l'argument de conscience. Ils poursuivent

libre « quelque raison que j'aie (et Poiret corrige : ou plutôt que je m'imagine avoir) de me persuader le contraire ».

(1) Cf. ANDALA, *Cartesius... eversor*, p. 120.

(2) P. ex. Bernard Lamy, (1645-1715, Oratorien à ne pas confondre avec le bénédictin François L., également cartésien, ni avec le médecin mécaniste de la même époque, Guillaume Lamy, de tendance plutôt gassendiste). Il fut suspendu de son enseignement pour ses tendances cartésiennes. Ses principaux ouvrages sont scientifiques (*Entretiens sur les sciences*, 1683, etc.; Cf. BOUILLIER, *Histoire...*, t. II, p. 336-341). Il traite du libre arbitre dans la *Démonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, ch. 11, p. 129 sq : « Il y a des expériences pour et contre ». Chacun croit être libre « parce qu'il ignore les causes naturelles de sa détermination » : « C'est ce que Spinoza voudrait persuader » (p. 131). Mais il est impossible de confondre constamment le rêve avec la veille : « Qu'est-ce donc qui me fera douter de ce pouvoir dont je fais tant d'expériences » (p. 133). Avant la critique de Spinoza, l'auteur de l'*Art de vivre heureux*, 1667 (cf. ci-dessus p. 109, n. 3) défendait aussi l'expérience de la liberté contre ceux qui « refusent de croire une chose qu'ils connaissent intérieurement » (p. 149). Cf. SCHOTAN, *Exegesis... et quaestiones metaphysicae*, Franeker, 1687, qu. IV, § 7, p. 297 : *Difficulter itaque hi homines ad saniolem mentem reduci possunt, utpote qui proprio testimonio conscientiae diffidunt, et cum huic diffidant, cui fidem adhibebunt?* etc.

(3) *Recherche de la vérité*, 1^{er} éclaircissement, éd. Lewis, t. III, p. 10. Cf. p. 11 : « Certainement il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions; et c'est même ce qui porte quelques personnes à soupçonner et quelquefois à soutenir qu'ils ne sont pas libres parce qu'en s'examinant avec soin, ils découvrent les motifs cachés et confus qui les font vouloir. Il est vrai qu'ils ont été agis, pour ainsi dire, qu'ils ont été mûs; mais ils ont aussi agi par l'acte de leur consentement, acte qu'ils avaient le pouvoir de ne pas donner dans le moment qu'ils l'ont donné, pouvoir, dis-je, dont ils avaient sentiment intérieur dans le moment auquel ils en ont usé, et qu'ils n'auraient osé nier si dans ce moment on les en eût interrogés » (addition de la 6^e éd.).

(4) Cf. ci-dessous, p. 162 sq.

(5) 1^{er} éclaircissement, éd. cit., t. III, p. 10. Malebranche le confirme cependant par des raisons.

(6) *Ibid.*, p. 9.

les développements amorcés par des commentateurs comme Clauberg ou maints professeurs aujourd'hui obscurs. Toutes ces gloses sur le texte de Descartes accentuent du moins les traits qui frappaient le plus ses successeurs : ainsi l'efficacité du témoignage de la conscience est mentionnée par l'index du *De cognitione Dei et nostri* (1). Naturellement, il établit d'abord la spiritualité de l'âme, puisque « ne s'éloignant jamais d'elle-même », elle devra, selon Dilly, « ne renfermer dans sa nature que les choses qu'elle remarque clairement et certainement dans soi-même (2) ». L'apparent démenti de notre expérience intérieure à la permanence d'une pensée en acte (3) est réfuté, comme chez Descartes, par l'oubli qui suit nos impressions les plus fugitives; et deux remarques inédites apportent le secours de l'introspection à ce qui semblait lui échapper : si le sommeil exclut la réflexion, on peut cependant éprouver, lors d'un brusque réveil, qu'on était occupé à pen-

(1) *Conscientiae testimonium efficax* avec références aux *Exercitationes*, XXIV, 8, 11 et XXXIV, 6 : cf. ci-dessous, p. 141-142.

(2) DILLY, *De l'âme des bêtes*, p. 64. Selon Clauberg, c'est une des différences essentielles entre le cartésianisme et la scolastique : *Quippe nihil mente nostrae propius esse potest semetipsa, nec quicquam intelligibilius (Differentia, inter philosophiam cartesianam & scolasticam, VII, § 40; Opera..., p. 1226. Cf. LA FORGE, Tr. de l'esprit de l'homme, ch. 3 à 6, surtout p. 53-54). CALLY, Anthropologia, 1683, p. 3-4, 19, 75-76, pose la réalité de l'esprit en répétant teste conscientia. Cf. A. LE GRAND, Apologia pro Des-Cartes, 1679, ch. 10 et 12 et Institutio philosophiae..., pars 9, etc.*

(3) La Forge insiste : de même que tout corps est actuellement étendu, « de même la nature de l'esprit ne consiste pas seulement à avoir la faculté de penser, mais encore il est nécessaire qu'il ait toujours quelque pensée pendant qu'il existe ». Car « tout ce qui existe doit être actuellement quelque chose, et non pas seulement en puissance, car ce qui n'est qu'en puissance n'est rien, à dire le vrai » (*Esprit de l'homme*, c. 6, p. 59-60; cf. p. 62 pour l'explication par l'oubli, de même que « nous ne doutons pas que nous n'ayons tous les jours mille et mille pensées, soit en veillant, soit en dormant, desquelles toutefois nous ne gardons aucun souvenir »). Et Clauberg comparant les modes de la pensée avec le mouvement dont un corps peut être privé, répond que l'unité et la simplicité de l'âme étant bien supérieures, il n'y a entre sa pensée et son essence qu'une distinction de raison (*De cognitione Dei et nostri, Ex.*, LIII, §§ 8-9), et accentue ainsi la différence : *Sciendum est animam corpori, mentem materiae, cogitans extenso opponi ut actum potentiae, unde fit, ut semper quaedam cogitatio actu praesens esse debeat in omni re intellectuali, non vero actualis motus necessario requiratur in corpore seu materia, utpote quae sua natura otiosa et iners moles est, hoc enim significat, potentiam esse, non actum, si de materia dicatur (§ 10)*. Mais cette interprétation (outre qu'elle a tort de rapprocher un mode contingent de la matière, de la pensée en général, alors que l'âme aussi peut être sans vouloir ou sans imaginer), est encore tout imprégnée de l'assimilation aristotélicienne entre potentialité et matérialité, tandis que le pur esprit serait une forme immatérielle toujours en acte. Or, il nous a semblé que si le cartésianisme implique un actualisme, c'est au contraire en physique (cf. ch. I, p. 67-68). Il reste que ces premiers cartésiens sont surtout sensibles au caractère actuel de la pensée : *Atqui hic mentis actus non est alius quam cogitatio, quae proinde ipsa anima essentia seu natura est (ibid., § 11)*.

ser, dit Philippi (1). Et Clauberg y ajoute que cette pensée est même parfois plus active que celle de la veille puisque les dormeurs font certaines découvertes dont ils ne peuvent plus au matin se rappeler l'origine (2).

Les passages où Descartes posait d'abord l'hypothèse d'une faculté inconsciente pour former les idées innées, puis repoussait au nom de la conscience une puissance analogue de nous conserver, suscitent, outre des paraphrases (3), quelques précisions nouvelles. La première hypothèse, rétorque Roell à Gérard de Vries (4), ne doit pas être séparée de son contexte (5); et le principe fondamental selon lequel la pensée s'exerçant toujours consciemment ne peut rester inconsciente, est même rattaché à la maxime traditionnelle « operari sequitur esse » : *Quod autem est cum conscientia, sui conscium est* (6). La plus haute certitude est donc accordée à l'argument de conscience (7), et si l'adversaire a tort de s'en servir pour exclure toute

(1) *Métaphysique*, 1663; argument mentionné par G. MONCHAMP, *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, 1886, ch. 19, p. 381 (sur ce professeur de Louvain, 1600-1665 cf. *ibid.*, p. 317-336 et 372-388). Nous avons vainement cherché cet ouvrage dans diverses bibliothèques de France, Hollande et Belgique (en particulier à Louvain où travailla Mgr Monchamp; mais on sait combien la bibliothèque a été dévastée...). La Bibliothèque Nationale à Paris possède de Guil. PHILIPPI, *Medulla logicae*, Louvain, 1661, in-4° et *Medulla physicae*, *ibid.*, 1664; le vocabulaire scolastique y reste très marqué : définitions du lieu, du mouvement, etc. Cependant l'âme y est dite plus connue et plus certaine que le corps, parce qu'on n'en peut douter : *quia homo experitur se cogitare* (*Phys.*, l. IV, p. 200-221), mais en tant que forme du corps elle demeure obscure.

(2) *De cognitione...*, Ex. LIII, § 19; *Opera*, p. 680 : *Quod vero dormientium hominum animae nihil cogitent, refutatur in somniis, imo quandoque eas diligentius cogitare, quam vigilantium solet, quod multi inter dormiendum nova quaedam inveniant atque addiscant, ut mane surgentes didicerint ipsi nequeant recordari*. Clauberg signale aussi l'oubli des jugements de l'enfance : *Aliqui putant se ante hac non judicasse*, d'où suivent préjugés et inconscience de nos erreurs : *errare se non animadvertit* (*Defensio cartesiana*, c. 12, § 5, 32, § 9; *Opera*, p. 981 et 1051).

(3) P. ex. CLAUBERG, *Paraphrasis in R. Des-Cartes Meditationes*, in *Med.* III, §§ 66-68 et 230-233. C. WITTICH, *Annotationes ad R. Des-Cartes Meditationes*, in *Med.* III, § 11, p. 83, note aa, remarque : *Sunt quidem in me multa potentia, quae nondum cognovi, et... posset esse exercitum alicujus potentiae in me substantia cogitante, cujus eo ipso, dum attendens eam exercem, non essem conscius*; mais la faculté de nous conserver, devant être en acte pour être efficiente, ne peut être en nous inconsciemment.

(4) H. A. ROELL, *Dissertationes philosophicae de theologia naturali II*. De ideis innatis una Cl. Gerardi de Vries diatribae opposita, Francfort et Leipzig, 1729, in-12 (consulté à la bibliothèque de l'Université d'Amsterdam). F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 255, mentionne ce titre, en le datant de Franeker, 1662, ce qui est impossible, la diatribe de G. de Vries, se référant à La Forge et Malebranche (cf. ci-dessous, p. 173, n. 2) et la réponse de Roell à Spinoza (p. 210).

(5) *Ibid.*, p. 267-268 (cf. ci-dessus, ch. I, p. 71).

(6) *Ibid.*, p. 265-266.

(7) *Ibid.*, p. 274-275 : l'âme ne peut avoir inconsciemment le pouvoir de

innéité (1), c'est seulement parce que les idées innées restent potentielles (2).

Clauberg de son côté développe le raisonnement cartésien qui fonde la seconde preuve de l'existence de Dieu : je ne puis posséder en moi sans le savoir la force de me conserver dans l'être, car je devrais l'exercer à tout instant et aucune activité de l'âme ne peut demeurer inconsciente (3). Cependant, Clerselier, que Clauberg avait vu à son voyage en France et avec lequel il était resté en correspondance (4), se demandait pourquoi nous n'avons pas davantage conscience de la création continuée : si nous ressentons les forces adverses qui arrêtent la chute de notre corps, pourquoi ignorons-nous ce pouvoir qui nous retient dans l'existence (5)? La réponse de Clauberg éclaire le caractère toujours mystérieux des opérations divines en notre âme (6) : seules les actions que nous effectuons nous-mêmes sont des modes de notre pensée dont

former ses idées : *Cum ea sit natura mentis, ut non possit non operari cum conscientia; si itaque vim illam qua formet ideas nescit, et, ubi accurate se ipsam inspicit, in se non reperit, certissimum illud argumentum est, ea illam carere.*

(1) *Ibid.*, p. 298, citation de DE VRIES : *Si illi actuales rerum ideae cum natura insitae sint, et de facto inhaerant, non posse eam non illarum esse consciam. Hoc vero repugnatur experientiae.*

(2) Cf. ci-dessous, p. 172-173.

(3) *De cognitione Dei et nostri...*, Exerc., XXIV; Opera, p. 637-638. Clauberg déploie toute une armature syllogistique. La majeure (l'âme ne peut avoir la force de se conserver elle-même, sans en avoir conscience tandis qu'elle l'exerce) se fonde sur la définition de la pensée par la conscience, et s'étaie par la réponse à plusieurs difficultés : si j'avais cette force sans l'exercer, je ne serais pas conservé; et d'ailleurs pourquoi cesserais-je cette activité, alors que l'expérience montre que tous ont le désir de durer; même si l'âme rencontrait quelque obstacle, elle lutterait alors contre lui. La mineure (*anima nullo modo sibi conscia est talis facultatis*) se prouve *ipsius conscientiae testimonio* (§ 8 et 11). D'où suit la négation d'une telle faculté. Une des objections écartées pour établir la majeure est que souvent nous ne connaissons pas nos forces, ce que Clauberg accorde pour les forces corporelles, et interprète ainsi pour les autres : *non norunt, i. e., non sat aestimant, non exercent, sed negligunt* (ce qui ne vaut pas pour une force toujours en exercice), ce qui traduit une méconnaissance plutôt qu'une inconscience.

(4) Cf. CLAUBERG, *Opera omnia*, 1691, Vie de Clauberg par Henninius (non paginée) évoquant une correspondance de Clauberg avec Clerselier, La Forge et Du Roure. (Nous ne connaissons pas actuellement de trace d'une telle correspondance; d'ailleurs l'objection de Clerselier était peut-être restée verbale.)

(5) *De cognitione...*, Exerc., XXVII, § 1, *ibid.*, p. 642 : *Superest tantum una difficultas, quam proponit D. Clerselier...* (accordant l'absence d'un pouvoir de nous conserver nous-mêmes puisque nous n'en avons pas conscience) *non etiam aequè certo affirmare possumus, non ejus virtutis, quae in rem conservatam ab ejus conservatore influere debet, aliquam habere perceptionem sive conscientiam, ...quemadmodum sentitur... vis... per quam corpus alioquin casurum retinetur...*

(6) Cf. Introduction et ch. III, p. 195 et 201 sq. (En ce qui concerne la grâce, la difficulté vient de ce qu'elle suscite des actions qui sont nôtres.)

nous avons toujours conscience : quoi d'étonnant à ce que l'activité en nous d'un autre Esprit reste inconnue (1)? Et d'ailleurs, si nous n'en avons aucune expérience sensible, c'est bien dans une perception intellectuelle que nous découvrons sa nécessité et cela aussi fait partie de la conscience (2).

C'est en vertu du même principe que nous n'avons pas conscience des mouvements de notre corps qui ne requièrent aucune pensée : « Il est impossible de concevoir que nous commandions au cœur de battre sans le savoir ou que l'âme le fasse mouvoir à son insu, et qu'en y pensant même avec application elle n'en puisse rien découvrir. Il faudrait qu'il y eût des abîmes bien profonds et des recoins bien cachés dans l'esprit, pour faire en sorte que toutes ces prétendues facultés fussent inaccessibles à ses lumières (3). » Le mécanisme animal n'implique donc aucun inconscient psychique (4) et c'est pourquoi ses actions automatiques sont si parfaites : « Au lieu que ces mêmes affections ne se pouvant faire dans l'homme sans qu'il en ait connaissance, à cause qu'il a une âme qui connaît, il délibère avant que de les suivre (5) ». Au contraire, quand l'enfant qui tette exerce un instinct, « peut-on dire que son âme ait alors grande part à tout cela?... y a-t-il seulement apparence qu'elle s'en aperçoive (6) »? Et pour illustrer ces cas où nous agissons machinalement, alors que notre conscience est absorbée ailleurs, Clerselier évoque la démarche du distrait qui rétablit l'équilibre après un faux pas (7), ou la récitation infailible de

(1) *De cognitione...*, Exerc., XXVII, § 4, *ibid.*, p. 643 : *Unde mirum non est, si ejus conscii non simus, cum eorum tantum quae in nobis sunt conscientiam habere possimus.*

(2) *Ibid.*, § 11, p. 644 : *...falso dictum est, nos nullam habere ejus rei notitiam, seu perceptionem sive conscientiam, qua nihil clarius percipimus atque intelligimus.*

(3) DILLY, *De l'âme des bêtes*, p. 65-66.

(4) *Ibid.*, *passim*. Cf. les autres traités cartésiens (A. Le Grand, etc.) sur les animaux-machines. CALLY (*Anthropologia*, Caen, 1683, p. 35-36) réfute un adversaire qui attribue aux bêtes la perception (*objecta influuntur ac discernunt, atque, ut vulgo loquimur, elles aperçoivent* : N.-B. qu'apercevoir ne marque ici aucune prise de conscience comme chez dom Lamy ou Leibniz) sans la conscience : *At si perceptio accipiat, sicut revera accipi debet, pro ipsa solius animae percipientis commotione... certo certius est, animam semper esse hujus perceptionis consciam...*

(5) *L'Art de vivre heureux*, p. 117.

(6) Clerselier, préface à *L'Homme* de R. DESCARTES, 1664 (feuillet non paginé, entre ïïïj et ôô). Il poursuit : « Et quand cela serait, ne s'en apercevrait-elle pas plutôt parce qu'il le fait, que parce qu'elle le lui fait faire. Tout cela se peut donc faire sans âme. »

(7) *Ibid.*, verso de ôô et ôôij : la finalité des mouvements n'implique aucune spiritualité, puisque « l'âme ne connaît même pas ceux que le corps aurait dû produire pour les commander ». Cf. DILLY, *De l'âme des bêtes*, p. 119, prenant l'exemple d'un équilibre sur une planche étroite : « notre âme... n'y a point de part », puisque nous ignorons notre centre de gravité.

prières, sans y faire attention : « Ce n'est que le ressort de la machine qui se démonte et qui file toute sa corde »; et si un sursaut de la conscience nous fait perdre le fil, « il faut reprendre de plus haut et réciter notre discours sans attention; et pour lors la chose oubliée revient toute seule,.. quoiqu'auparavant en y pensant nous ne l'ayons pu rencontrer (1) ».

Ainsi, comme le déroulement global des gestes automatiques, *a fortiori* leur détail physiologique échappe-t-il à la conscience. Car « nous n'avons pas connaissance de quelle façon notre âme envoie les esprits animaux dans ces nerfs (2) ». Or, c'est précisément parce que cela ne dépend pas de l'âme seule, mais de son union avec le corps, dont les suites nous sont obscures, tandis que « nous avons connaissance de toute cette action par laquelle l'âme meut les membres, en tant qu'une telle action est dans l'âme et dépend d'elle; puisque ce n'est rien autre chose en elle que l'inclination de la volonté à tel ou tel mouvement, laquelle inclination lui est claire et n'a rien d'obscur (3) ».

Dans cette lettre à La Forge, Clerselier ne fait encore que suivre Descartes. Le caractère *sui generis* de notre corps propre se fonde sur la conscience de cette union (4). Or, il est probable que La Forge lui-même pensait bien aussi rester fidèle sur ce point (5). Après Clauberg qui maintenait cette expérience intérieure par laquelle notre âme a conscience des actions et passions réciproques entre elle et le corps qui lui est joint (6), La Forge affirme toujours : « Si nous en croyons notre conscience nous ne douterons point non plus que la force de mouvoir le corps ne soit aussi un apanage de l'esprit et de sa pensée (7). »

(1) Clerselier, préface à *L'Homme*, f. ôôij.

(2) Clerselier, appendice au t. III des *Lettres* de DESCARTES, 1667 : lettre de Clerselier à M. de La Forge (mort depuis peu) « touchant l'action de l'âme sur le corps », 4 févr. 1660, p. 643.

(3) *Ibid.*, p. 643. Cf. ci-dessus, ch. I, p. 59-61.

(4) *Ibid.*, p. 644 : le souvenir de l'union se perd dans une léthargie : « Mais je ne puis pourtant croire que l'âme ne s'aperçoive toujours de l'union qu'elle a avec le corps quand elle y fait réflexion. Et de cette perception résulte en l'âme une connaissance que ce corps lui appartient d'une autre manière plus proche et plus particulière que tous les autres... »

(5) Cf. H. GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 93.

(6) *De cognitione... Exerc.*, XCL, § 3, p. 752 : *...nec video quid possit ad eam (sc. : conjunctio) intelligendam magnopere conducere, praeter experientiam illam interiorem, qua mens nostra sibi conscia est tum ejus quod ab ipsa ad corpus, tum ejus quod a corpore ad ipsam venit, hoc est, qua anima nostra percipit actiones et passionis inter semetipsam et corpus sibi junctum intercedentes.*

(7) *Tr. de l'esprit de l'homme*, c. 8, p. 88.

Cependant, une interprétation plus minutieuse du témoignage de la conscience amorce déjà l'occasionalisme. Car le lien ou *nexus*, établi par la réciprocité d'actions et de passions entre l'âme et le corps, est, selon Clauberg, très différent de l'union de deux corps (1). C'est une relation beaucoup plus étroite sans doute, mais pourtant plus proche de celle du pilote avec son navire (2). Et l'action d'une âme immatérielle sur la matière ne s'explique que par le bon plaisir divin, qui associe certaines pensées à certains mouvements (3), sans qu'il y ait plus d'affinité entre eux qu'entre les paroles et les objets qu'elles désignent : seule cette corrélation est un fait d'expérience (4). Ainsi les mouvements du corps sont comme des causes procatarctiques (5), *quae menti tanquam causa principali occasionem dant, has illasve ideas... hoc potius tempore quam alio ex se elici* (6) : l'âme ne fait donc que tirer d'elle-même certaines pensées, à l'occasion des mouvements correspondants du corps, ce qui ne dépasse pas son pouvoir (7), et en réalité le mouvement lui-même ne dépend pas de la puissance et de l'efficace de notre volonté (8).

La Forge à son tour, s'il précise, pour corriger Clauberg, que la dépendance réciproque des deux composants de l'homme « ne laisse pas de subsister quoique le commerce actuel soit interrompu pour peu de temps (9) », avoue aussi qu'elle n'im-

(1) *De cognitione...*, *Exerc.*, XCI, §§ 4-5, p. 752. Cf. *Conjunctio animae et corporis* (4^e traité paru dans la *Physique*, 1664; dans *Opera omnia philosophica*, 1691, p. 209 sq.), c. 16, § 9 et 12, p. 221.

(2) *De cognitione...*, *Exerc.*, XCI, § 6, p. 752. Cf. *Conjunctio*, c. 16, § 6, qui compare au cheval attaché au char par le cocher qui dirige le tout, bien que le cheval soit la cause physique du mouvement.

(3) *De cognitione...*, *Exerc.*, XCI, §§ 10 et 16, p. 753.

(4) *Ibid.*, § 16.

(5) Les *αἰτίαι προκαταρκτικές*, simples circonstances antécédentes des phénomènes, étaient distinguées par les stoïciens des causes effectives et parfaites (*αἰτίαι αὐτοτελείς* : cf. PLUTARQUE, *Contrad. stoïc.*, 47, 4). Les académiciens refusaient aux premières tout pouvoir de détermination réelle, tandis que les stoïciens y voyaient des auxiliaires, dont le concours avec les causes principales produisait l'enchaînement fatal des événements. Cf. *De fato*, éd. Budé par Yon, Paris, 1933, in-8, introd., p. xxix, note.

(6) *Conjunctio*, c. 16, § 10, *Opera...*, p. 221.

(7) *Ibid.* : ...*has illasve ideas, quas virtute quidem semper in se habet...*

(8) *Ibid.*, § 8 : *Neque a vi et efficacia nostrae voluntatis pendere ipsum motum.*

(9) *Traité de l'esprit de l'homme*, c. 13, p. 200 : p. ex. dans une léthargie : « C'est pour cette même raison que je ne mets pas l'essence de l'union de ces deux substances dans le concours et commerce actuel de leurs opérations (bien que ce soit la pensée du savant Claubergius), mais dans la dépendance réciproque de l'un et de l'autre, laquelle ne laisse pas de subsister... » C'est dans le c. 10, p. 132-134 que La Forge emploie l'expression *cause occasionnelle* (textes cités par GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 89).

plique aucune puissance effective de mouvoir le corps; renonce-t-il ainsi au témoignage de notre conscience (1)? Nullement : « Car... si nous examinons la chose de près, nous trouverons que nous n'avons point d'autre idée de cette force, sinon que nous remuons tous nos membres quand et comment nous voulons, sans en pouvoir donner d'autre raison principale que notre volonté même. Il est vrai que nous expérimentons aussi que ce n'est pas cette puissance qui remue immédiatement et par elle-même nos membres extérieurs; car si cela était, il n'y aurait point de paralytiques, n'y ayant point d'homme en qui cette volonté ne se rencontre (2). »

L'expérience, ici invoquée, provient du comportement plus que de l'introspection, mais son usage négatif est bien notable : car bientôt, par un renversement de l'argument de conscience, l'occasionalisme s'appuiera sur l'absence de sentiment intérieur en ce qui concerne l'efficace de l'âme sur le corps. Sans doute d'autres arguments rationnels, de convenance, ou même théologiques lui font écho (3). Et Cordemoy, par exemple, pour établir la simple correspondance des mouvements et des pensées insiste surtout sur l'origine divine de tous les mouvements qui sont dans le monde (4). Cependant, il esquisse au passage une critique de ceux qui « s'arrêtent en eux-mêmes et voyant que les mouvements de leur corps suivent de si près leurs volontés, croient n'avoir point à rechercher d'autre cause du mouvement de leur corps que leur volonté propre ». Car, ils « s'imaginent, à cause qu'ils ne s'aperçoivent pour lors que de leur volonté et du transport de leur corps, qui le suit de si

(1) Cf. le passage du c. 8 cité p. 143, n. 7. La Forge continue : « Mais elle semble dépendre principalement de la volonté. Car en effet si nous examinons... »

(2) *Ibid.*, p. 88-89.

(3) En particulier l'idée que le corps étant moins « noble » que l'âme ne peut agir sur elle : CLAUBERG, *Conjunctio...*, c. 16, § 9, *Opera...*, p. 221, et La Forge : les corps « sont des substances matérielles dont l'action ne s'étend pas jusqu'à l'âme, en tant qu'elle est simplement une chose qui pense » (*Tr. de l'esprit...*, c. 10, p. 134).

(4) Sur Cordemoy (1626-1684), cartésien original, historien et partisan de l'atomisme en physique, cf. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, p. 36-101; et sur les grandes lignes de son occasionalisme, GOUHIER, *La Vocation de Malebranche*, p. 96-101. Le *Discernement du corps et de l'âme* (1666) applique à cette union (5^e disc. p. 119-135) la solution générale du problème du mouvement : « Si on examine bien ce qu'on a reconnu de certain en cela, on verra seulement que B était mû, qu'il a rencontré C, lequel était en repos, et que depuis cette rencontre, le premier cessant d'être mû, le second a commencé de l'être » : donc « leur rencontre est une occasion à l'esprit qui a mû les premiers de mouvoir les seconds », et seule la puissance de Dieu en est capable (4^e disc., p. 99 et 104).

près, que ce transport ne peut être causé que par elle; sans prendre garde, qu'elle n'en peut être la cause (1) ». Ainsi l'étude de soi reste bien au principe de toute recherche : l'homme « n'examine que ce qui se passe en lui-même » : encore lui faut-il « bien examiner les notions que Dieu lui donne » pour connaître « ce merveilleux rapport » de l'union aussi bien que l'âme elle-même (2).

Avec encore plus d'insistance, Geulincx (3) part du Γνωθὶ σεαυτὸν (4). La conscience pose bien l'existence de l'âme pensante (5) et de tous ses modes (6), dans leur dépendance d'un sujet un et indivisible (7). Mais il se garde d'y inclure dès le début « cette conscience par laquelle je suis conscient d'avoir un corps (8) ». Car, nous remarquons dans la pensée beaucoup de modes indépendants de notre volonté et, pour les discerner, Geulincx use d'un axiome fondamental, réplique négative de l'argument de conscience : *Ego non facio id, quod quomodo fiat nescio* (9). Ainsi ces mouvements du corps que j'éprouve, sans avoir conscience de les produire (10), ne peuvent venir

(1) *Ibid.*, p. 104-106. C'est « par des raisons évidentes » qu'on corrige « la coutume que nous avons de juger de tout par ce que nous éprouvons en nous-mêmes » (p. 113).

(2) *Ibid.*, préface, non paginée.

(3) Sur ce cartésien belge (1624-1669), qui enseigna à Louvain puis à Leyde après sa conversion au calvinisme, cf. l'étude de Vander HAEGHEN : *Geulincx*, 1886, qui contient une bibliographie complète avec la mention des bibliothèques où se trouvent les éditions originales, assez rares. Mais l'ensemble des *Opera philosophica* a été réédité depuis par Land, La Haye, 1893, 3 vol. in-4°.

(4) ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, *Sive Ethica*, titre à partir de la 2^e éd. (1675; la 1^{re} éd., 1665, porte seulement *Ethica*). Le tr. I, sect. 2, § 2 commente le *Ipse te nosce* comme étude de notre condition et de notre origine (*Opera...*, t. III, p. 30).

(5) *Metaphysica vera*, 1^{re} éd., 1691, *Opera*, t. II, p. 147 : *Clarissime video, me haec varia cogitasse, per consequens me esse*; formule qui semble impliquer toutefois une conclusion et, comme pour Huet, un hiatus avec la saisie de la pensée présente.

(6) *Ibid.*, p. 148 : *Quos omnes modos esse cogitationum mearum inter se diversos, quosdam etiam magis, quosdam minus diversos esse, conscientia ipsa notissimum et evidentissimum mihi est*.

(7) *Ibid.*, p. 149 : *Conscius sum mihi clarissime nullam in me partem esse*.

(8) *Annotata* sur ce passage, *ibid.*, p. 267 : *Illa conscientia, qua corpus me habere mihi conscius sum, nondum venit hic in considerationem. Tantum enim me adhuc considero sine relatione ad causam aliquam particularem, seu mei, seu mearum cogitationum... In conscientia ordo quidam est, et prius est cogitare quam nos multa cogitare; item multa cogitare prius est quam ratione hujus aut illius particularis causae multitudinem illam cogitationum nobis obversari*.

(9) *Ethica, Annotata, Opera...*, t. III, p. 205-206; cf. *ibid.*, tr. I, c. 2, sect. 2, p. 32 et *Annotata majora in Principia Des-Cartes*, in a. 22, *ibid.*, p. 382 : *Inconcussum ergo veritatis axioma est, quod nescis quomodo fiat, id non facis, etc.*

(10) *Ethica*, p. 32-33 et *Annotata*, p. 206-207, 208-209 et 231 : Geulincx

que d'une autre cause à laquelle s'applique la même maxime : *Conscius esse debet hujus negotii; facit enim...* et il est impossible qu'il le fasse s'il ne sait comment le faire (1)! D'où suit immédiatement que nul corps, étant dépourvu de conscience, ne peut exercer d'activité : si j'ai très clairement conscience que certaines pensées sont suscitées en moi *per corpus* (2), celui-ci n'est donc qu'un instrument intermédiaire entre la seule cause efficace et moi-même (3). Et c'est encore la conscience de nos limites qui établit notre dépendance non seulement ontologique (4), mais encore morale : l'*Ethique* de Geulincx, excluant tout vouloir propre quand nous n'avons aucun pouvoir (5) et s'appuyant sur une métaphysique qui présente les esprits particuliers comme des modes de la pensée en soi (6), fut accusée de préparer l'*Ethique* de Spinoza (7). Cependant Geulincx réserve, au sein même des pensées opérées en nous par Dieu, celles qui dépendent vraiment de nous (8) et dont nous sentons consciemment qu'elles sont nos propres actes,

y développe notre ignorance des voies anatomiques par lesquelles s'effectue le mouvement des esprits animaux, et invoque l'expérience du paralytique qui sent très clairement et prend conscience de son effort volontaire et constate son inefficacité.

(1) *Metaphysica...*, 5a sc., *Opera*, t. II, p. 150 : ...*et impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat.*

(2) *Ibid.*, 6a sc., p. 151 : *Sum clarissime mihi conscius, hasce cogitationes in me per corpus aliquod suscitari... Suscitantur in me variae cogitationes, idque interventu corporis, atque hoc notissimum est, cum mentem ad conscientiam, et ad intimam ejus experientiam in me revoco.*

(3) *Ibid.*, 7a sc., p. 152-153 et 3^e p., 1ma sc., p. 187; et *Ethica, Annotata*, t. III, p. 204.

(4) *Annotata... in Principia Des-Cartes*, in a. 20 : *Est etiam evidentissima conscientia nos a nobis non esse...*, *ibid.*, p. 377.

(5) *Ethica, Annotata, ibid.*, p. 222 : *Ubi nihil vales, ibi nihil etiam velis* : il s'agit alors de déterminer les limites de notre pouvoir. Le but de Geulincx est de prôner l'humilité comme vertu fondamentale, ce qui suffirait à le distinguer de Spinoza, et traduirait plutôt l'influence janséniste qu'il a subie à Louvain, et qui lui fait dénoncer l'amour de soi comme la source de tout péché (cf. Vander HAEGHEN, *op. cit.*, p. 137 et 155).

(6) *Metaphysica, Annotata*, t. II, p. 273 : *Sumus enim modi Mentis, ut corpora particularia sunt modi corporis...* Cf. les textes cités par Vander HAEGHEN, p. 79-81.

(7) R. Andala (cf. ci-dessus, p. 137, n. 1) dénonça particulièrement les affinités de Geulincx avec le spinozisme : cf. Vander HAEGHEN, *Geulincx*, p. 180-185. Ce dernier ouvrage parle aussi de panthéisme, qu'il dit « précurseur de Spinoza et de Malebranche »! (p. 81, cf. p. 148-150). On ignore si Spinoza a connu Geulincx, bien qu'ils aient vécu en même temps à Leyde et aux environs (*ibid.*, p. 167-169). La *contemptio sui*, si étrangère soit-elle à Spinoza, est relative chez Geulincx *prae Amore Dei ac Rationis* (*Ethica*, t. III, p. 28), et ceci fonde la vraie liberté : *Nemini enim servit qui Rationi servit, des liberrimus est hoc ipso* (*ibid.*, p. 25).

(8) *Metaphysica*, 3^e p., 2a sc., t. II, p. 188; cf. *Ethica, Annotata*, t. III, p. 203 : *Nihil nostrum est praeter cognoscere et velle.*

parce que nous-mêmes les effectuons (1) : plus que Spinoza, n'annonce-t-il pas alors l'équilibre que Malebranche s'efforcera de maintenir entre la toute-puissance divine et la liberté dont l'homme est conscient?

En effet Malebranche, tout en systématisant davantage les fondements de l'occasionalisme et ses conséquences (2), apparaît comme le continuateur de tous ces cartésiens; et en ce qui concerne l'impuissance de l'âme à mouvoir le corps, il approfondit la critique du sentiment de l'effort pour y déceler l'absence d'une conscience directe de l'efficace. L'argument de conscience, loin de prouver l'union substantielle comme le croyait Descartes, joue donc finalement le même rôle négatif que pour exclure en nous la puissance de nous conserver : « Tu ne sais et ne sens rien de ce que tu fais? Mais n'est-ce pas là une preuve évidente que tu ne fais rien (3)? »

Aussi confirme-t-il généralement l'incompréhensibilité d'une interaction entre l'esprit et le corps, en rappelant notre ignorance du détail physiologique des mouvements : « Il est certain que l'âme émue de quelque passion, ne pense pas seulement qu'il y ait dans son corps des esprits animaux, des muscles et des nerfs, ni à leur usage (4). » Cependant « c'est

(1) *Metaphysica*, 3^e p., 6^a sc., p. 193 : *Talis est conscientia nostra amoris, odii, affirmationis, negationis, caeterarumque in nobis actionum, eo quod ipsi eas exerceamus et efficiamus.*

(2) A côté de l'absence d'un sentiment qui établisse l'action de l'âme sur le corps, et le pouvoir de produire nos propres idées, la notion claire des corps (inertie de l'étendue, exclusion de toute « force » obscure) montre avec évidence qu'ils ne peuvent ni se mouvoir eux-mêmes ni *a fortiori* agir sur les esprits. Et cette analyse négative est corroborée par l'affirmation de la toute-puissance de Dieu, cause nécessaire (création continuée) et suffisante de tous les mouvements (l'action de causes concurrentes serait non seulement inutile en vertu du principe de simplicité des voies mais encore contredirait l'unité d'action du Créateur) : cf. *Recherche de la vérité*, l. VI, 2^e p., c. 3; 15^e éclaircissement; *Entretiens sur la métaphysique*, VII; *Méditations chrétiennes*, I, V et VI, etc. Malebranche fait donc la synthèse de tous les arguments ébauchés précédemment, et il marque l'ampleur des lois générales des causes occasionnelles dans les divers domaines de la communication des mouvements, de l'union de l'âme au corps, et de l'âme à Dieu sur le plan rationnel (vision en Dieu par l'union au Verbe) et surnaturel (communication de la grâce à l'occasion des volontés particulières de Jésus-Christ, et explication de miracles apparents par les lois qui règlent le pouvoir des anges sur les corps).

(3) *Méditations chrétiennes*, I, § 12, éd. Genoude et Lourdoueix des *Œuvres* (dites *complètes*) désignée désormais par G. L., t. II, p. 116, col. a et éd. Gouhier (= G.), p. 16.

(4) *Recherche de la vérité*, l. V, c. 3, p. 171, col. a; éd. Lewis (= L.), t. II, p. 93. Cf. l. VI, 2^e p., c. 3, G. L., I, 221 a et L., *ibid.*, p. 202; *Méditations chrétiennes*, VI, § 11, G. L., II, p. 132 a, et G., p. 104; *Entretien*, VII, G. L., II, p. 132 a et éd. Cuvillier (= C.), t. I, p. 220 et 222, etc.

par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps : je n'en ai point d'évidence (1) ». Le raisonnement s'opposerait-il donc au sentiment et devrait-il l'écarter pour rétablir l'ordre des réalités intelligibles, troublé par l'attache trop vive que nous avons à notre corps par suite du péché (2)? Sans doute, Malebranche rappelle « que le sentiment intérieur n'est point infaillible, car l'erreur se trouve presque toujours dans ces sentiments lorsqu'ils sont composés (3) ». Mais c'est seulement pour ceux qui ne voudraient pas convenir que l'interprétation de notre expérience intime doit être toute différente. Car si « je sais que je veux et que je veux librement (4) », il est aussi exact « que lorsqu'on remue son bras, on a sentiment intérieur de la volonté actuelle par laquelle on le remue; et l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus sentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté et l'on doit croire aussi qu'on fait cet effort (5) ».

Cependant, alors que Descartes et plus tard Biran, distinguent par là des volitions purement idéales celles « qui se terminent dans le corps (6) », Malebranche poursuit tout autrement l'analyse : même si nous avons encore « sentiment intérieur que le bras est remué dans le moment de cet effort (7) », cette

(1) *Recherche de la vérité*, l. V, c. 5, G. L., I, p. 178 b et L., t. II, p. 109.

(2) Cf. le titre de ce c. 5, et *ibid.*, G. L., 178 b-179 a et L., p. 110 : « Nous découvrons... par la lumière de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu et au monde intelligible qu'il renferme; et nous sommes convaincus par le sentiment que nous sommes unis à notre corps... »

(3) 15^e éclaircissement, 6^e preuve, G. L., I, p. 355 a et L., t. III, p. 139, note (qui se termine par le rappel du 1^{er} livre de la *Recherche* sur ces erreurs). Mais le début de la note (cité p. 150, n. 2) part d'une analyse plus correcte du sentiment : « ou si l'on n'en veut pas convenir, je dis, etc. ». On observe un mouvement analogue (en sens inverse) dans la 6^e Méditation chrétienne, § 14, G. L., II, p. 133 a et G., p. 109 : « Ne t'arrête plus au principe de tes erreurs, dont je t'ai déjà montré la fausseté en tant de manières. Crois ce que tu conçois clairement » (cf. plus haut : « Vois-tu clairement qu'il y ait quelque rapport entre ce que tu appelles effort et la détermination des esprits... ») « et non pas ce que tu sens confusément » : et aussitôt après cette apparente condamnation de l'argument de conscience, sa réhabilitation par une meilleure interprétation : « mais ne sens-tu pas même que souvent tes efforts sont impuissants : autre chose est donc *effort*, et autre chose *efficace* ». Cf. ci-dessous, p. 160, n. 3.

(4) 15^e éclaircissement, G. L., I, p. 354 a et L., t. III, p. 138. Malebranche poursuit : « Je n'ai aucune raison d'en douter qui soit plus forte que le sentiment intérieur que j'ai de moi-même » : il y a donc un contrôle nécessaire du sentiment par la raison.

(5) *Ibid.*, G. L., I, 354 b-355 a et L., p. 139.

(6) Cf. ch. I, p. 61. Comme pour Descartes et Biran « l'idée des forces mouvantes vient... des sentiments confus de notre action ou force en remuant notre corps » (VIDGRAIN, *Inédits*, p. 29). Mais pour Malebranche, il n'y a pas plus de force efficace dans les corps qu'en nous-mêmes.

(7) *Ibid.*, G. L., I, 355 a et L., p. 139.

simultanéité ne prouverait aucune détermination réelle, et la stricte expérience n'autorise pas à prolonger cette corrélation empirique par l'hypothèse d'une connexion nécessaire (1). Or, pour quiconque s'examine plus attentivement, « il me paraît évident, déclare Malebranche, que l'esprit ne connaît pas même par sentiment intérieur ou par *conscience* le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connaît par conscience que son sentiment, car l'âme n'a *conscience* que de ses seules pensées. C'est par le sentiment intérieur ou par conscience que l'on connaît le sentiment qu'on a du mouvement de son bras; mais ce n'est point par conscience que l'on est averti du mouvement de son bras, de la douleur qu'on y souffre, non plus que des couleurs que l'on voit sur les objets (2) ».

Ainsi la conscience bien interprétée n'est point en désaccord avec les exigences de la raison. Seulement la première n'est plus le type de la connaissance évidente : « Cet effort... n'est qu'une modification ou un sentiment de l'âme qui nous est donné pour nous faire comprendre notre faiblesse, et nous donner un sentiment obscur et confus de notre force (3). » Avec Malebranche, la confusion et l'obscurité deviennent les notes caractéristiques de la connaissance par conscience ou par sentiment intérieur (4). La confiance illimitée au témoignage du sens intime ne se distingue guère de l'attachement au sens commun, source de tous les préjugés : la croyance spontanée en notre action sur les corps en est un exemple, comme celui des couleurs que nous projetons immédiatement sur les objets, sans pouvoir discerner en nous-mêmes si elles sont des modifications de l'âme (5). Aussi l'étude des insuffisances de la conscience rejoint-elle des aspects divers de la philosophie de Malebranche ainsi que des polémiques qu'elle a suscitées.

En effet, si les cartésiens s'accordent tous sur le *Cogito* pour définir la substance pensante par la conscience et en faire surgir sa spiritualité et sa liberté, dès qu'il s'agit de l'efficacité de

(1) Cf. J. LAPORTE, *L'Idée de nécessité*, c. 1, p. 7-8 et 15, rapprochant la critique de Hume des analyses de Malebranche.

(2) 15^e éclaircissement, G. L., I, p. 355 a et L., p. 139, note.

(3) *Ibid.* Cf. 6^e Méditation chrétienne, § 1, G. L., II, p. 133 a et G., p. 109 : « Tes efforts ne diffèrent de tes autres volontés pratiques que par les sentiments pénibles qui les accompagnent » et qui traduisent la faiblesse du corps.

(4) *Recherche...*, l. III 2^e p., c. 7, § 4, G. L., I, p. 112 b-113 et L., t.I, p. 257-259.

(5) *Ibid.*, cf. ci-dessous, p. 162.

cette volonté libre qui oriente nos actions et nos mouvements, l'unanimité se rompt. Peut-être les premiers occasionalistes pensaient-ils préciser l'attitude de Descartes, en restant dans la même ligne. Mais il devait bientôt apparaître qu'ils abandonnaient cette troisième notion primitive à laquelle Descartes attachait autant d'importance qu'à la spiritualité et à la matérialité séparées. Aussi plusieurs autres cartésiens témoignent-ils d'une tradition empiriste adverse.

L'un des plus curieux, sinon le mieux connu, est ce dom Robert Desgabets (1), qui n'a guère publié, après la critique de Foucher contre le premier volume de Malebranche (2), qu'une *Critique de la critique de la Recherche de la Vérité*, dont Malebranche ne fut « pas extrêmement content (3) ». L'auteur y soutenait en effet que « l'âme est connue encore plus clairement » que le corps, puisque « nos pensées sont ce qu'il y a de plus intime et de plus intuitif dans nous (4) ». Et « la connaissance intuitive de la nature de la pensée » la montre comme « une expression fidèle ou une représentation de la chose à laquelle on pense (5) » : pas de problème donc pour passer de l'idée à son objet. Et cette confiance dans le témoignage spontané de la pensée s'étendra sans difficultés à son union avec le corps, « qui consiste en leurs actions réciproques l'un sur l'autre..., puisque Dieu a part en cette action, et que nous en avons une

(1) Sur Desgabets, bénédictin de Saint-Maur (mort en 1678), cf. P. LEMAIRE, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins*, 1901. La bibliothèque d'Épinal possède 2 vol. in-fol. de manuscrits, dont nous publierons les principaux dans le *Corpus des philosophes français*.

(2) Cf. GOUHIER, *La Première polémique de Malebranche*, R. d'histoire de la philosophie, 1927, et RABBE, *L'Abbé S. Foucher*, Paris, 1867. La critique de Foucher, dirigée contre le 1^{er} vol. de la *Recherche* parut en 1675, et la *Critique de la critique*, par DESGABETS, également.

(3) Avertissement en tête du t. II de la 3^e éd. (1678), publié en appendice au t. II, éd. Lewis, p. 313.

(4) *Critique de la critique*, p. 39. Le terme d'*intuitif*, cher à Desgabets, était alors si peu usité (cf. la réserve de Descartes dans la l. à Silhon, mars 1637 : « On acquiert peu à peu, une connaissance très claire et, si j'ose dire, intuitive de la nature intellectuelle... »), que le possesseur de l'exemplaire qui est aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale (R. 54642), note ironiquement en face de *intuitif* : « intuitant. Ou beau mot, l'intuitivité de l'âme », et à chaque répétition de *intuitivement* corrige : « immédiatement ». Desgabets use d'ailleurs aussi de l'opposition entre conscience réflexive et conscience immédiate : p. ex. *Supplément à la philosophie de M. Descartes* (le plus important de ses ouvrages, inédit, Épinal, ms. n° 143, 1^{re} p., c. 2, § 6, p. 304-305) : « La seconde (sc. : connaissance de l'âme) n'est que virtuelle et par forme de conscience, de sentiment, qui fait que lorsqu'on pense à quelque chose, on sent immédiatement qu'on y pense, sans qu'il soit nécessaire pour cela de faire des réflexions expresses. »

(5) *Critique de la critique...*, p. 60. C'est une des thèses fondamentales de Desgabets; cf. *Supplément...*, 2^e p., c. 2-3 et 10, § 5.

expérience intuitive (1) ». Sans doute la comparaison avec l'union de deux corps ne pourrait que l'obscurcir : mais « nous... expérimentons très clairement » « la dépendance qu'il y a entre certaines pensées de l'esprit et certains mouvements du corps (2) ». La difficulté de ceux « qui disent que la manière dont le corps peut donner des pensées à l'âme, et l'âme des mouvements volontaires au corps, leur est inconcevable (3) » est donc artificielle : « Quoiqu'on touche au doigt l'union de l'âme et du corps..., et que la manière de cette union soit connue intuitivement, on ne laisse pas de la mettre au nombre des choses les plus cachées, parce qu'on y cherche ce qu'on n'y doit pas trouver (4). » Ainsi « le corps et l'âme sont effectivement unis, d'une manière qui nous est connue plus clairement qu'aucune autre chose puisque nous expérimentons que l'âme et le corps organique sont l'un pour l'autre, non pas par une destination arbitraire de Dieu, en vertu de laquelle il unirait des choses très disproportionnées, telles que le démon et la flamme, mais parce que leur essence et leur propre nature est d'être l'un pour l'autre, et qu'il faudrait faire les dernières violences à la nature pour ne pas les unir ensemble (5) ».

Ces citations multipliées sont assez catégoriques pour qu'on se demande comment P. Lemaire, qui publie ces fragments d'un manuscrit d'Épinal, peut intituler le chapitre où il résume cet opuscule de l'union de l'âme et du corps : « Les pensées sont produites dans l'âme à l'occasion des mouvements du corps, et..., les divers mouvements sont produits dans le corps à l'occasion des pensées de l'âme (6) » quand tout l'effort de Desgabets

(1) *Critique de la critique*, p. 95-96. Le *Supplément...* développe aussi la « nécessité de bien établir la dépendance réciproque de l'âme et du corps », comme l'a fait Descartes dans la 6^e Méditation, les *Passions*, et quelques lettres (2^e p., c. 12, § 4, ms. p. 446; cf. c. 6, § 4, p. 325, qui cite la l. à Elisabeth sur l'union comme *notion primitive*).

(2) Ms. d'Épinal sur l'*Union de l'âme et du corps*, publié par LEMAIRE, *op. cit.*, p. 188. Cf. *Supplément*, 2^e p., c. 6, § 4, ms. p. 325 : « Je suis un homme qui expérimente une continuelle action et passion de mon corps, de mon âme l'un sur l'autre, qui sent que les mouvements excitent mes pensées, et mes pensées les mouvements, qui m'aperçois que mon corps et mon âme sont parfois d'accord et que le plus souvent ils combattent l'un contre l'autre, qui vois continuellement changer les dispositions de mon âme, selon que celles du corps changent... »

(3) *Critique de la critique*, p. 96.

(4) Ms. publié par LEMAIRE, *op. cit.*, p. 327.

(5) *Ibid.*, *op. cit.*, p. 336-337. Cf. *Supplément*, 12 p., c. 3, ms. p. 309 : « Si l'union de l'âme et du corps n'était que l'effet de l'action arbitraire de Dieu qui unirait comme par miracle des choses très disproportionnées par leur nature », ce serait contraire à « ce que l'expérience nous fait sentir touchant la vraie nature de l'homme qui sent intuitivement que dans lui deux choses agissent et réagissent continuellement l'une sur l'autre ».

(6) Sommaire du ch. 7 : *De l'Union de l'âme et du corps*, p. 185. C'est seule-

est dirigé contre l'occasionalisme (1)! L'interdépendance est même si accentuée, qu'il risque de compromettre la spiritualité de l'âme, comme le disciple infidèle, incapable de garder l'équilibre cartésien, et qui, après avoir fait de l'homme un *être par accident*, fit de l'esprit un mode du corps (2). Desgabets au contraire maintient que l'union suppose la vérité de la distinction des deux substances (3), et que leur opposition se traduit dans les déchirements des passions (4). Cependant, il reste que toutes nos pensées ont quelque dépendance des sens (5), ne serait-ce que dans leur expression verbale (6). On a même l'écho de discussions entre Desgabets et Malebranche, ou entre leurs disciples (7), où cette dépendance de l'âme est affirmée,

ment une maladresse d'expression, car le ch. 7 (p. 185-189) indique bien cette dépendance qui ressort nettement des textes. Desgabets précise même : « Que ce n'est pas seulement par occasion que le corps donne des pensées à l'âme », contre la *Réponse de Descartes au Placard de Regius* (*Supplément...*, 2^e p., ch. 12, p. 445, cf. 1^{re} p., c. 6, § 3, p. 323).

(1) Dans une lettre à Malebranche (postérieure à 1675?, ms. p. 710-716), Desgabets lui reproche son « angélisme » touchant l'âme humaine : « il semble que vous la considérez comme une substance trop dégagée des rapports qu'elle a au corps et comme si l'union à ce corps étant prise absolument comme elle est en elle-même et en faisant abstraction des rapports qu'elle peut avoir au bien ou au mal, l'abaissait en quelque sorte. Il semble que vous ne considérez cette union du corps et de l'âme que comme l'effet d'une volonté arbitraire de Dieu qui les unirait sans qu'il y fût déterminé par l'essence ou nature de la chose. » Cependant Desgabets se rapproche des occasionalistes en ce que « les formes substantielles étant ôtées et n'y ayant point d'autre action corporelle que la motion locale qui appartient à Dieu seul, il est absurde de lui joindre des causes prétendues qui agiraient en sa compagnie » : ainsi « toutes les prétendues causes secondes corporelles sont absolument supprimées » (*Traité de l'indéfectibilité des créatures*, un des premiers ouvrages de DESGABETS, — dans la lettre citée à Malebranche, il dit qu'il est vieux de 25 ans —, inédit, c. 14, ms. p. 117). La *Critique de la critique*, p. 210, évoque avec faveur « le principe de M. de Cordemoy » posant Dieu comme moteur unique (tandis qu'un opuscule inédit critique vivement son atomisme), et le *Supplément...*, 2^e p., c. 9, ms. p. 414, marque que ce principe fait « cesser la difficulté particulière qu'il y a à expliquer la nature de l'union du corps et de l'âme », grâce à « notre dépendance de la cause première ». Mais ceci n'affaiblit nullement « la vérité de l'action du corps sur l'âme » (*ibid.*, p. 415).

(2) Cf. les reproches de Descartes à Regius contre le premier excès, *Corresp.*, A. T., III, 460-461 et IV, 250, puis contre le second, *Notae in programma*, A. T., VIII B, 354-356; ce qui n'empêcha pas Regius de maintenir que l'âme, ayant besoin pour penser des organes du corps, pourrait en être un mode (*Philosophia naturalis*, 1654, p. 333, 338-343) si la révélation n'enseignait le contraire (p. 346).

(3) *De l'union de l'âme et du corps*, dans LEMAIRE, *op. cit.*, p. 339. La conscience appréhende la spiritualité de l'âme (*ibid.*, p. 329-330). Il est donc excessif de dire, comme V. COUSIN (*Fragments de philosophie cartésienne*, 1845, p. 105) que Desgabets renouvelle les attaques de Gassendi contre la démonstration de la spiritualité de l'âme par la conscience.

(4) *De l'union...*, dans LEMAIRE, p. 340.

(5) *Ibid.*, p. 343, développé p. 343-345.

(6) *Ibid.*, p. 339.

(7) V. COUSIN, *op. cit.*, p. 110-113, publie la relation d'une séance où

« par voie de sentiment et de conscience », avoir la même clarté que le *Cogito* (1). L'argument essentiel est que « la pensée n'est pas *tota simul*; or, cette connaissance enferme celle du corps (2) ». Car — et c'est le postulat le plus discutable de Desgabets — la durée implique la matérialité (3), et toute « la mémoire est corporelle (4) ».

Cet empirisme sensualiste a certainement influencé Régis (5), qui distingue l'*esprit* et l'*âme* ou rapport de l'esprit au corps (6). « Faisant réflexion sur moi-même, je reconnais non seulement que je suis un esprit, mais encore que mon esprit est uni à un corps qui est d'une nature tout à fait différente de la sienne, par le moyen duquel il reçoit toutes les pensées que les autres corps excitent en lui (7). » Ainsi « l'âme n'est dans le corps qu'à cause qu'elle pense par le moyen du corps (8) ». Par suite, « comme l'âme n'agit que dépendamment du corps auquel elle est unie, elle ne peut aussi se connaître elle-même que dépendamment de ce corps...; ce qu'elle sait en effet toutes les fois qu'elle sent ou qu'elle imagine (9) ».

Malebranche critique certaines thèses de Desgabets, puis, p. 123-220 les débats des « conférences de Commercys » (cf. aussi LEMAIRE, *op. cit.*, p. 235-246 sur ces discussions), dans lesquelles en particulier la fidélité au *Cogito* cartésien est débattue entre le cardinal de Retz, cartésien strict, et « celui qui répond pour Dom Robert ».

(1) V. COUSIN, *op. cit.*, p. 128 : « Le vrai état de la question bien développée est de savoir si celui qui commence à philosopher par la méthode de M. Descartes aperçoit ou n'aperçoit pas avec une même clarté, par voie de sentiment et de conscience, que toutes ces pensées, qui sont des passions de l'âme, enferment la dépendance du corps auquel elles sont unies. D. Robert soutient que cette dépendance se présente aussitôt et avec la même clarté que celle de la pensée et que cela ruine absolument la méthode de M. Descartes. »

(2) *Ibid.*, p. 138. Cf. *Supplément*, 1^o p., c. 5, ms. p. 319 : « Le mouvement local dans la succession est cela même qu'on appelle durée et temps; or les pensées de l'âme n'étant aucunement des mouvements... et néanmoins ayant de la durée en se faisant dans le temps, il est clair qu'elles n'ont ni temps ni durée par identité de nature, mais qu'elles l'ont par union avec le mouvement. »

(3) C'est une thèse affirmée dès le *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, c. 6, ms. p. 67-79 et constamment reprise par Descartes. Cf. LEMAIRE, *op. cit.*, p. 239 et 345.

(4) V. COUSIN, *op. cit.*, p. 136.

(5) Dom Calmet (*Bibliothèque lorraine*, cité par LEMAIRE, p. 282-283) dit de Régis : « Il eut de nombreuses relations avec le P. Desgabets et il profita beaucoup de ses lumières et de sa méthode dans les trois tomes de philosophie qu'il a donnés au public. »

(6) *Système de philosophie*, t. I, 2^e p.; *Métaphysique*, l. I, 2^e p., c. 1, p. 113-114.

(7) *Ibid.*, p. 113.

(8) *Ibid.*, 8, p. 131.

(9) *Ibid.*, l. II, le p., c. 4, p. 161.

Or, cette distinction permet une réponse assez subtile à l'égard de Malebranche qui affirme les propriétés de la substance pensante moins clairement connues que celles du corps. Car, « on ne peut douter que l'esprit ne se connaisse lui-même par lui-même...; le sujet connaissant, l'action de connaître et l'objet connu sont réellement une même chose, ce qui fait qu'ils sont connus en même temps (1) », tandis que « le corps n'est connu que par accident », puisqu'il requiert un esprit pour être connu (2). Et en ce qui concerne l'âme proprement dite, il ne faut pas comparer la connaissance que nous avons de ses sentiments avec les modalités de l'étendue en général, mais avec les propriétés du corps humain, et à chaque qualité qu'elle lui découvre, elle connaît encore mieux qu'elle a le pouvoir de les apercevoir (3). Si elle l'ignore généralement, c'est parce qu'elle est absorbée par les objets matériels, comme saint Augustin l'avait déjà proclamé (4) : « ce que la nature a sagement ordonné de la sorte, parce qu'il importe bien plus à l'âme dont l'intelligence est bornée, de connaître les objets extérieurs, qu'il ne lui importe de faire attention à la connaissance d'elle-même en tant qu'elle est un esprit (5). »

Or, Malebranche pense aussi que les nécessités de la vie présente justifient la moindre connaissance que nous avons de l'âme (6). Mais loin d'y voir une conséquence de fait, à laquelle on peut remédier par l'attention, il pose une interdiction de droit : Dieu ne nous accorde pas ici-bas l'idée claire de notre âme (7).

(1) *Ibid.*, c. 17, p. 192.

(2) *Ibid.*, c. 6, p. 165.

(3) *Ibid.*, p. 165. Cf. ci-dessous, p. 158-159.

(4) *Ibid.*, p. 166 : Régis y invoque le *De spiritu et anima* : « La raison pour laquelle l'esprit de l'homme a tant de peine à se connaître est qu'étant parmi les corps, son affection et l'habitude qu'il a avec eux fait qu'il y pense continuellement; ce qui est cause qu'il ne peut se retirer chez lui pour se regarder... Qu'il tâche au contraire de se regarder comme présent et de se séparer de tout ce qui ne lui appartient pas, et il verra qu'il n'a jamais été sans se connaître, quoiqu'il l'ait ignoré... », ce qui est tout à fait conforme aux développements du *De Trinitate* (cf. Introduction, p. 28).

(5) *Ibid.*, p. 165-166.

(6) *Recherche de la vérité*, l. III, 2^e p., c. 7, § 4, G. L., I, p. 113b et L., t. I, p. 258-259; *Méditations chrétiennes*, IX, § 19 : la raison est que « si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps. Tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même. Malheureux, comme tu es présentement, tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie » (G. L., II, p. 146a et G., p. 181); en outre le corps est une victime à sacrifier à Dieu. Au contraire Arnauld considère cette prétendue ignorance comme un désordre : « N'est-il pas de l'ordre que notre âme soit pour le moins autant éclairée de Dieu à l'égard de la connaissance de soi-même qu'à l'égard de la connaissance des choses matérielles » (*Vraies et fausses idées*, *Œuvres*, t. 38, p. 300).

(7) Car cette idée existe en Dieu (à la différence de Berkeley, pour qui il

Une pareille opposition à la lettre de ce qui apparaît comme l'objet essentiel de la seconde Méditation cartésienne, soulève les protestations, non seulement d'empiristes convaincus comme Desgabets et Régis, mais encore d'un disciple comme Arnauld, qui accepte sur l'union de l'âme et du corps l'attitude occasionnaliste (1). Que devient alors la prétendue évidence de la conscience, invoquée en sens contraires par les héritiers d'une même philosophie? Les adversaires du cartésianisme en profitent pour ridiculiser ce fameux argument de conscience : il était déjà étonnant que « cette âme toujours pensante » l'eût ignoré « avant que Descartes le lui eût appris (2) ». Et à présent « comment ne peut-elle pas décider par elle-même la dispute qui a été si longtemps entre le P. Malebranche et M. Arnauld, savoir si les pensées sont de pures modalités, ou si l'âme voit tous les objets dans Dieu intimement uni à notre esprit (3) ». La polémique au sujet des idées se rattache en effet au même problème, puisque Arnauld prétend ne s'appuyer au départ que sur « les notions claires et naturelles que tout le monde peut trouver dans soi-même, pour peu que l'on fasse d'attention à ce qui se passe dans son esprit (4) ». L'impossibilité même des

n'y a pas d'idée des esprits) et la deuxième raison pour laquelle Dieu nous la refuse est que « si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose...; quelle application ne donneraient point les hommes à la recherche des propriétés de leur être propre et d'un être infiniment plus noble que les corps » (9^e Méditation..., § 20, G. L., II, p. 146b et G., p. 182). Cf. *Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, c. 22, § 10, *Recueil de toutes les réponses... à Arnauld*, t. I, p. 255-256 : « Dieu ne nous a pas faits pour nous admirer » : or « rien ne serait plus propre à nous donner un orgueil et un amour-propre de démon » (*ibid.*), tant serait attrayante « l'idée de mon âme, l'esprit archétype sur lequel j'ai été formé, en qui je suis lumière et hors duquel je ne suis à moi-même que ténèbres » (*ibid.*, c. 11, § 5, p. 153).

(1) *Examen d'un écrit qui a pour titre : Traité de l'essence des corps et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes* (de LE MOINE), 4^e p., sur cette union, *Œuvres d'A.*, t. 38, p. 136 sq : les p. 140-141 citent la *Recherche de la vérité*, l. I, c. 12 et l. II, c. 3, § 1, d'où suit « que le corps et l'âme sont unis ensemble par la volonté du Créateur »; cependant cette « correspondance mutuelle » constitue une union plus étroite qu'une simple relation logique (p. 142).

Cet *Examen* date de 1680 (cf. préface du t. 38, p. xvii), peu avant la publication du *Traité de la Nature et de la Grâce*, qui heurta si vivement Arnauld qu'une nouvelle lecture des ouvrages antérieurs de Malebranche lui en découvrit les erreurs, alors qu'il avait d'abord apprécié la *Recherche de la vérité* (cf. des lettres inédites publiées dans la *Revue philosophique*, art. cit. 1950).

(2) P. DANIEL, *Voyage du monde de M. Descartes*, 1702, p. 507-508.

(3) *Ibid.*, p. 508. Leibniz part également de la polémique naissante sur les idées pour développer ses réserves au critère cartésien de clarté, définie comme présence à la conscience (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Philosophische Schriften, éd. Gerhardt, t. IV, p. 422).

(4) *Vraies et fausses idées*, début, *Œuvres*, t. 38, p. 180.

adversaires de Malebranche à s'accorder avec lui viendrait-elle donc confirmer sa propre thèse sur le caractère confus de la connaissance par conscience? Par sa distinction entre l'idée et le sentiment, seul parmi les cartésiens, il pose le problème de la conscience et de ses degrés d'une manière vraiment neuve, au point qu'il faudra se demander s'il convient ou non de le taxer d'« anticartésianisme (1) ».

*
* *

C'est en effet, comme au sujet de l'union entre l'âme et le corps d'un défaut d'analyse que naissent les confusions des empiristes sur les modalités de l'expérience intérieure. Car distinguer l'esprit et l'âme n'est qu'une solution verbale et injustifiée (2), et d'autre part, les divergences sur la conscience viennent de ce que « M. Régis n'est pas capable de démêler ce qui lui est propre..., je veux dire ses perceptions, ses propres modifications, d'avec les idées qui lui sont présentes (3) ».

Malebranche au contraire dégage la spécificité du sentiment intérieur par rapport à l'idéal de connaissance claire du mathématicien, que Descartes aurait voulu étendre à toute la philosophie (4). La connaissance objective est une connaissance scientifique : elle ne retient de l'objet que son essence intelligible (5) et les relations nécessaires qu'il soutient avec les autres objets. Tel est l'univers des idées selon Malebranche,

(1) Dans l'article déjà cité (p. 105), M. Blondel examine particulièrement l'opposition de M. à Descartes en ce qui concerne la connaissance de l'âme. Cf. M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, 1939, surtout Introduction et 7^e leçon et *Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste*, *Chronique de la Sorbonne*..., fév.-avril 1940.

(2) LELEVEL, *La Vraie et la fausse métaphysique où l'on réfute les sentiments de M. Régis*, 1694, c. 8, p. 115.

(3) *Ibid.*, c. 2, p. 29. MALEBRANCHE au début de sa *Réponse à Régis* (G. L., I, 273 b et L., t. III, p. 231) évoque sans l'avoir vue cette réplique d'un de ses fidèles (tandis que Desgabets, sous couvert de le défendre, s'opposait souvent à Malebranche) qui le complète, puisque ladite *Réponse* s'en tient à trois points particuliers : le grossissement de la lune à l'horizon, la théorie des idées et la nature du plaisir.

(4) Cf. le *Discours de la méthode*, 2^e p., A. T., VI, 18. Mais « ces longues chaînes de raisons » donnent seulement un type d'évidence (de même que les démonstrations de métaphysique, plus évidentes que celles de géométrie, d'après la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, A. T., I, 144, ne procèdent cependant pas *more geometrico*) : aussi la psychologie cartésienne est-elle loin de progresser à partir de définitions, comme Spinoza le tentera dans la 3^e p. de l'*Éthique*.

(5) C'est pourquoi « bien que je ne me sente qu'en moi-même, je ne puis connaître ce que je suis que dans la raison qui renferme l'archétype de mon être et les idées intelligibles de toutes choses » (3^e Entretien métaphysique, § 7, G. L., II, p. 14 a et C. t. I, p. 106).

telle est la connaissance par idée claire : concevoir avec évidence que 2 et 2 font 4; de la définition du carré, déduire toutes ses propriétés géométriques. Rien de semblable en l'âme, qui a besoin d'une *expérience* intérieure pour découvrir les modifications dont elle est capable : « Il est clair que si quelqu'un n'avait jamais vu de couleur ni senti de chaleur, on ne pourrait lui faire connaître ces sensations par toutes les définitions qu'on lui en donnerait (1). » Et la petite scène du troisième *Entretien sur la métaphysique* montre à Ariste que les variations quantitatives dans l'intensité d'un contact causent des sensations qualitativement distinctes sans qu'on puisse passer de l'un à l'autre domaine (2). La science des sons ne peut donc se fonder sur les impressions subjectives de l'ouïe : il y a de l'irrationnel dans le *fait* de conscience, « et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite (3) ».

Aussi l'empirisme de ses adversaires ne fait-il sur ce point que confirmer indirectement Malebranche : *On connaît*, disent ces philosophes après M. Descartes (4), *la nature d'une substance, d'autant plus distinctement que l'on en connaît davantage d'attributs. Or, il n'y a point de choses dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit : parce qu'autant qu'on en connaît*

(1) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 7, § 4, G. L., I, p. 113 a-b et L. t. I, p. 258. Cf. 3^e *Entretien...*, § 7, G. L., II, p. 13 b et C., t. I, p. 106; 11^e éclaircissement G. L., I, p. 336 a et L. T. III, p. 99; *Réponse... à A., Recueil...*, t. I, p. 153-154 (c. 13) et 266 (c. 22, § 14) : « On n'a qu'une connaissance très imparfaite de l'âme. On ne connaît aucune de ses propriétés que par le sentiment intérieur et confus de ce qui se passe en soi-même. Si on sait qu'on est capable de sentir la douleur et le plaisir, le goût d'un melon, celui des pois verts; si on sait même qu'on est capable d'aimer, ou d'être agité de diverses passions, c'est qu'on a sentiment intérieur de ce qui se passe en soi-même : sentiment confus qui se fait sentir sans se faire connaître, sentiment dont on ne peut découvrir la nature en contemplant l'idée qui représente à Dieu que l'âme est capable d'en être touchée. »

(2) 3^e *Entretien...*, § 14-15, G. L., II, p. 17 b-18 b et C. t. I, p. 117-119 : le raisonnement ironique : « en frottant une fois plus fort ou plus vite, ce mouvement redoublé doit produire une fois plus de plaisir » évoque les critiques de Bergson contre la psychophysique. Cf. M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, 8^e l., p. 47. Cependant, partant du même « principe de l'hétérogénéité du psychique et du quantitatif » (*ibid.*), les deux philosophes divergent en ce que Malebranche continue à viser une science *objective* de l'âme et, dépréciant finalement le sentiment (*ibid.*, 15^e leç.), « désire imposer à la réalité spirituelle, pour tenter de la « connaître », des formes de connaissance qui ne sont pas faites pour elle » (*ibid.*, p. 107), ce dont Bergson prendra le contrepied (*ibid.*, p. 67 et 92).

(3) Sur la différence entre la musique et l'acoustique, cf. 11^e *éclaircissement*, G. L., I, p. 337 a-b et L., t. III, p. 102; 3^e *Entretien...*, § 10-17, G. L., II, p. 19 a-20 a et C., t. I, p. 109-123. Le début de la phrase citée (*R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 7, § 4; G. L., I, p. 112 b et L. t. I, p. 257) est : « Il n'en est pas de même de l'âme; nous ne la connaissons point par son idée... nous ne la connaissons que par conscience, et... »

(4) Cf. *Réponses aux 5^e object.*, in *Med.*, II, § 9, A. T., VII, 360.

dans les autres choses, on en peut compter dans l'esprit de ce qu'il les connaît (1). « Car, ajoute Arnauld, je ne puis connaître l'attribut ou propriété d'aucune autre chose que je ne connaisse clairement la perception que j'en ai; et cette perception est un attribut ou une propriété de mon esprit (2). » Mais cette énumération ne s'effectue qu'à l'occasion de l'expérience, et Descartes, dans la suite de ce même passage reconnaissait bien qu'un aveugle n'aurait pas l'idée de la couleur (3) : il accorderait donc à Malebranche qu'on ne peut la tirer de la seule définition de la pensée. Inversement Arnauld, malgré son amour de la logique, est obligé d'inclure dans ses définitions l'identité de la pensée et de la conscience (4) ou le caractère *sui generis* de la connaissance (5) et dans ses « demandes » la certitude de la spiritualité de l'âme (6). Aussi Malebranche a-t-il bien lieu d'y dénoncer un certain nombre de pétitions de principe (7) et de conclure : « M. Arnauld n'a apporté aucune preuve de son sentiment; car en effet comme on ne connaît l'âme que par le sentiment

(1) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 337 a et L., t. III, p. 101. Dans ce texte de 1678, Malebranche ne peut viser parmi les « philosophes » qui suivent sur ce point Descartes, que Desgabets dont la *Critique* date de 1675 (ceci ne faisant pas difficulté parmi les cartésiens avant la 1^{re} éd. de la *Recherche...*). Cf. *Critique...*, p. 183-193 : en expérimentant de nombreuses manières de penser, nous connaissons d'abord la chose même qui pense (p. 187) et il y a corrélation dans la connaissance empirique des propriétés de l'âme et des corps : « Comme l'on ne connaît ses plaisirs et ses douleurs, ses affirmations et négations, et autres pensées et sentiments qu'à mesure qu'on les expérimente, on ne connaît aussi les propriétés des corps qu'à mesure qu'on les sent et qu'on les étudie » (p. 190) : Desgabets vise ici les propriétés *sensibles* évoquées par Descartes dans les 5^e réponses : blancheur, dureté de la cire, etc.

(2) *Vraies et fausses idées*, c. 24, *Œuvres*, t. 38, p. 330. Cf. Régis, textes cités ci-dessus, p. 155.

(3) 5^e rép., A. T., VII, 360 : *Potest enim qui nosse duriliem qui non ideo novit albedinem, nempe qui caecus natus est.*

(4) *Vraies et fausses idées*, c. 2, *passim* (*Œuvres*, t. 38, p. 183-185; cf. ci-dessus, p. 113, n. 1) et c. 5, défin. 2-3 : *Penser, connaître, apercevoir* sont la même chose » et « je prends aussi pour la même chose l'idée d'un objet et la perception de cet objet » (*ibid.*, p. 198). Cf. *Défense...*, *ibid.*, p. 388-390.

(5) *Vraies et fausses idées*, c. 5, défin. 8 : « cette manière d'être objectivement dans l'esprit est si particulière à l'esprit et à la pensée, comme étant ce qui en fait particulièrement la nature, qu'en vain on chercherait rien de semblable en tout ce qui n'est pas esprit et pensée » (*Œuvres*, t. 38, p. 199). Ceci conduit Arnauld à reconnaître très justement l'hétérogénéité des qualités sensibles subjectives aux rapports quantitatifs et à s'étonner que Malebranche veuille étendre à l'âme « ce qui ne convient proprement qu'aux quantités » (c. 23, *ibid.*, p. 314-315; cf. ci-dessus, p. 158, n. 2). Mais cette faculté de penser (c. 5, défin. 12, *ibid.*, p. 200) qui explique tout, est bien proche des obscures « vertus » scolastiques, bien qu'Arnauld s'en défende (c. 20, *ibid.*, p. 290; cf. ses critiques contre les « entités philosophiques », c. 1, p. 182 et c. 10, p. 222).

(6) *Ibid.*, c. 5, demande 1 : « Je suis assuré que je suis parce que je pense et qu'ainsi je suis une substance qui pense » (p. 200).

(7) *Réponse*, c. 10, § 2, *Recueil*, t. I, p. 123.

intérieur, quand son opinion serait véritable, il ne pourrait jamais la démontrer comme il prétend faire (1). » Ainsi dans ce qu'ils reconnaissent comme dans ce qu'ils contestent les empiristes sont toujours contraints de reconnaître qu'on ne peut discuter l'irréductibilité du sentiment au raisonnement. Comment dès lors discriminer deux adversaires qui se reprochent mutuellement des erreurs « dont chacun peut être convaincu de l'absurdité par le sentiment intérieur de sa propre expérience (2) »?

Dans la mesure où Malebranche accorde au sentiment toute validité pour établir l'*existence* de la pensée et de ses modes, la différence pourrait sembler plus verbale que réelle. « La connaissance que nous avons de notre âme par conscience, dit Malebranche, est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse (3). » Et de même qu'il se rencontre avec les autres cartésiens pour se fier au sentiment intérieur de la liberté (4), il retrouve dans l'expérience du *Cogito* (5) les bases de la spiritualité de l'âme et de son immortalité (6); et c'est ainsi sans doute qu'il aurait répondu à la première « difficulté » qu'Arnauld voulait lui proposer avant le début de leur controverse (7). Enfin il reconnaît bien en l'âme des « modifications »,

(1) *Ibid.*, c. 5, § 2, p. 72.

(2) *Ibid.*, c. 25, § 7, p. 302-303 (L'erreur grossière ici reprochée est de croire qu'on ne peut désirer un bien, — p. ex. la connaissance de l'âme —, que si on en a déjà une perception distincte).

(3) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 8, § 4, G. L., I, p. 11 et L., t. I, p. 258. Malebranche continue : « La connaissance, au contraire, que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeler conscience le sentiment de ce qui se passe dans notre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fausse », et c'est pourquoi l'idée claire des corps nous est indispensable pour rectifier ces erreurs. C'est dans la mesure où le sentiment de notre propre corps est « composé » qu'il tombe sous les critiques contre les erreurs des sens (*ibid.*, l. I, surtout c. 10-14) : mais si l'on s'en tient à la seule conscience intérieure, son témoignage est réhabilité (cf. ci-dessus, p. 149).

(4) Cf. ci-dessus, p. 119. C'est à ce propos que Malebranche affirme : « Notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais. »

(5) Malebranche accorde « que nous connaissions plus distinctement l'*existence* de notre âme que l'*existence* de notre corps » (*R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 7, § 4, G. L., I, p. 113 a et L., t. I, p. 257; cf. *Entretiens...*, I, § 1 et III, § 7) : « Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense... » (G. L., II, p. 13 b et C. t. I, p. 105; cf. le passage du 1^{er} éclaircissement cité p. 138, n. 3-5).

(6) *R. d. V.*, *ibid.*, p. 113 b et L., I, p. 258 : « Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions. » Mais cette *démonstration* procède par exclusion des propriétés de l'étendue dont nous avons l'idée claire, ce qui renverse la perspective cartésienne. (Cf. surtout 1^{er} Entretien, § 1-3, G. L., II, p. 2 a-3 a et C., t. I p. 62-65, qui redresse le « sentiment intérieur » d'Ariste).

(7) L. à Quesnel, 18 janv. 1680, *Œuvres*, t. II, p. 73-74 : « Mes recomman-

c'est-à-dire « toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même (1) », ce qui est le principe même de la transparence de la conscience. Toute une psychologie est donc rendue possible « par l'expérience de ce que nous sentons dans nous-mêmes (2) ». « La connaissance de l'homme » est ainsi « une science expérimentale, qui résulte de la réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en soi-même (3) »; « mais *ce n'est* qu'une science expérimentale », ce qui marque ses limites.

dations, s'il vous plaît, au P. Malebranche. Voici une difficulté que je lui prie de me résoudre, sur ce qu'il dit que nous ne connaissons notre âme que par sentiment, et que nous n'avons pas d'idée de ce qu'elle est substantiellement. Si cela est, je ne sais donc autre chose, sinon que la pensée est une modification de mon âme, sans savoir précisément ce qu'elle est en elle-même. Si cela est, dira un libertin, qui m'empêchera de croire que la pensée est à mon âme ce que le mouvement est à la substance étendue? Et cela étant, dira-t-il, quelque immortelle que l'on fasse l'âme, parce que rien ne s'anéantit dans la nature, rien n'empêchera qu'elle ne puisse être sans aucun mouvement; et qu'étant sans pensée, elle ne soit incapable de bonheur et de malheur. Il n'y aura donc point de démonstration certaine, par la seule raison naturelle, de l'immortalité de l'âme, telle que la foi l'enseigne... »

(1) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 1, § 1, G. L., I, p. 103a et L., t. I, p. 235. (La précision : « par le sentiment, etc. » est une addition de la 5^e éd.). Cf. l. I, c. 10, § 1, G. L., I, p. 25 a et L., t. I, p. 54, addition de la 5^e éd., qui définit l'âme comme « la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai sentiment intérieur ». Cf. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, p. 15 : comme chez Descartes, en l'homme « la pensée se réciproque avec la conscience ».

(2) *R. d. V.*, l. V, c. 2, G. L., I, p. 167 b et L., t. II, p. 85; cf. *ibid.*, c. 10, G. L., p. 195 a et L., II, p. 146. Sur la « psychologie » de Malebranche, cf. outre l'ouvrage cité de M. GUÉROULT, les articles de Van BIÉMA (*R. de métaphysique*, 1916); POLLNOW (*R. philosophique*, 1938) et Ch. BLONDEL (*R. internationale de philosophie*, 1938). Insistant surtout sur la psychophysiologie et les fondements métaphysiques de la psychologie rationnelle, ces diverses études ne développent guère la part laissée par Malebranche à l'observation des faits de conscience. M. Guérout distingue bien, malgré leur intrication, les « trois formes de la psychologie » (léc. 13), mais subordonne la psychologie empirique interne aux deux autres (cf. *op. cit.*, p. 70-73 : « l'observation interne est réduite au rôle modeste qui consiste à constater les coïncidences permettant de rattacher le terme psychique à son terme de remplacement » : le physiologique); cependant il reconnaît : « le sentiment reste la seule source des informations positives. La raison collabore avec lui » (*ibid.*, p. 109), mais Malebranche ne s'en tient pas là et fait rectifier ou même contredire le sentiment par la raison (*ibid.*, p. 110). Or sans minimiser l'importance du contrôle de la raison, il nous semble que l'introspection conserve sa spécificité irremplaçable, en particulier pour saisir l'affectivité confuse qui auréole tout « sentiment ». Seulement Malebranche n'a pas même tenté de systématiser ses remarques, parce qu'elles ne sauraient suffire à constituer une vraie science et se rattachent plutôt pour lui à la morale (cf. ci-dessous, p. 167 et n. 2).

(3) *Tr. de morale*, 1^{re} p., c. 5, § 17, G. L., I, p. 416 b, et éd. Joly (= J.) p. 55. La citation complète est : « La connaissance de l'homme est de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet » (= précisément la morale), « mais ce n'est qu'une science expérimentale qui résulte, etc. ». A vrai dire, il n'y a là ni science ni rien qui prépare la méthode expérimentale (cf. Van BIÉMA, *art. cit.*, p. 139), mais observation tout empirique.

Car « n'ayant point une idée claire de l'âme, c'est une nécessité que tous les termes de morale » — et plus généralement de toute science empirique de l'homme — « n'expriment que des sentiments confus (1) ». Et c'est sur cette confusion inhérente à nos modalités intimes que Malebranche s'oppose aux cartésiens qui continuent, après Descartes à parler de clarté et de distinction (2) : ils confondent la clarté, réservée à la seule évidence rationnelle, avec la vivacité du sentiment (3). Ainsi la douleur s'impose à la conscience, mais la notion que nous en avons est si confuse qu'il est malaisé d'en découvrir la subjectivité au lieu de la projeter dans les objets; quant aux couleurs, les cartésiens eux-mêmes disputent si on les doit attribuer à l'âme (4). Il faut donc procéder indirectement, par une méthode différentielle qui laisse à l'esprit tout ce qui est exclu de la matière réduite à l'étendue (5).

Mais l'analogie des rapports qui existent entre toute substance et ses modes permet un usage, positif, et non plus seulement négatif, de la connaissance claire que nous avons de l'étendue (6) : par exemple, le principe de conservation de la quantité de mouvement suggère à Malebranche une explication des degrés de vivacité qui distinguent nos états de conscience. Car l'âme s'occupe toujours à autant de pensée, et « si elle ne pense qu'à un seul (objet) elle l'aperçoit toujours beaucoup plus clairement que lorsqu'elle s'applique à plusieurs (7) ». Sans avoir l'impression d'exercer son entendement comme lors-

(1) Avertissement avant le *Traité de morale*, cité par JOLY, introduction, p. vii. Cf. *ibid.*, 1^{re} p., c. 8, § 17 fin, G. L., I, p. 429 b et J., p. 95.

(2) Arnauld en particulier proteste et rappelle les définitions de Descartes (cf. *Principes*, I, 68, sur les sentiments distincts et 4^e réponses sur la différence entre idée claire et idée adéquate ou compréhensive, A. T., IX, 171-172) : *Vraies et fausses idées*, c. 23-24, *Œuvres*, t. 38, p. 307-308, 310, 324, etc.

(3) 3^e Entretien..., § 8 : « Ne confondez jamais l'évidence, qui résulte de la comparaison des idées, avec la vivacité des sentiments qui vous touchent et qui vous ébranlent. Plus vos sentiments sont vifs, plus répandent-ils de ténèbres » (G. L., II, p. 14 a et C., t. I, p. 106). Tandis que l'idée ne fait que « toucher légèrement » l'esprit, le sentiment proprement dit se caractérise par une affectivité intense mais confuse : cf. M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, p. 19-20.

(4) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 336 a et L., t. III, p. 100; Réponse à Arnauld, *Recueil*, t. I, p. 154, etc.

(5) Cf. M. GUÉROULT, *op. cit.*, p. 49-51.

(6) *Ibid.*, p. 51-52 et 60-67. Cette double application du raisonnement qui procède tantôt par opposition et exclusion, tantôt par analogie constitue « le paradoxe de la psychologie malebranchiste ».

(7) *R. d. V.*, l. VI, 1^{re} p., c. 5, G. L., I, p. 212 a et L., t. II, p. 181; cf. l. III, 1^{re} p., c. 2, § 1 et c. 3, § 1, G. L., I, p. 95 b-96 a et 98 a et L., t. I, p. 219 et 224.

qu'elle fait un « raisonnement composé », l'âme peut ainsi se croire bornée dans sa capacité de penser alors qu'elle est en fait absorbée par « une sensation vive de douleur ou de plaisir ou... un grand nombre de sensations faibles et obscures qui font une espèce d'étourdissement (1) ». Et comme la première par son acuité lui donne l'illusion de la clarté, les autres, par leur quasi imperceptibilité, pourraient faire conclure à de l'inconscience : « Il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées différentes qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien (2) »; ainsi dans un évanouissement, les traces cérébrales faiblement agitées n'excitent aucune sensation assez distincte; mais ceux qui « s'imaginent n'avoir rien senti » éprouvent en réalité « un si grand nombre de choses à la fois, qu'ils ne sentent rien de distinct (3) », alors que l'âme n'a cessé de penser. Sans doute au-dessous d'une certaine intensité, l'excitation est impuissante à se communiquer « jusqu'à la partie principale du cerveau en sorte que l'âme l'aperçoive (4) ». Cependant autour de ce seuil sensoriel, Malebranche indique bien une marge de subconscience, lorsque l'âme ressent simultanément une foule d'impressions, avec trop de confusion pour se les préciser à elle-même.

Or ce phénomène ne s'applique pas seulement aux sensations : car les « sentiments obscurs et confus » sont inspirés par les passions aussi bien que par les sens ou l'imagination (5). Le « trouble » des mouvements physiologiques suscite « l'émotion sensible de l'âme qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits (6) »; et leur choc réveillant les traces cérébrales associées, « il y a toujours plusieurs idées accessoires qui se présentent confusément à l'esprit, et qui ont rapport à la principale, à laquelle on s'applique particulièrement; et ainsi plusieurs sentiments confus et mouvements indirects qui accompagnent la partie principale, celle qui ébranle l'âme et la transporte vers quelque objet particulier (7) ».

(1) *Ibid.*, l. VI, 1^{re} p., c. 5, G. L., I, p. 212 a et L., t. II, p. 181.

(2) *Ibid.*, l. III, 1^{re} p., c. 2, § 1, G. L., I, p. 96 a et L., t. I, p. 219-220 : « De même qu'un morceau de cire qui aurait mille côtés et dans chaque côté une figure différente ne serait ni carré, ni rond, ni ovale et qu'on ne pourrait dire de quelle figure il serait; ainsi il arrive, etc... »

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, c. 4, § 3, G. L., I, p. 100 b et L., t. I, p. 230.

(5) *Méditations chrétiennes*, avertissement, G. L., II, p. 113 a et G., p. I.

(6) *R. d. V.*, l. V, c. 3, 4^e et 5^e phases de l'analyse des passions, G. L., I, p. 169 a-b et L., t. II, p. 90.

(7) *Morale*, 1^{re} p., c. 10, § 19, G. L. I, p. 435 a et J., p. 114. Malebranche poursuit : « Rien n'est plus certain que cette liaison des traces entre elles et avec les différents cours des esprits; des idées entre elles et avec les sentiments et les passions. Pour peu qu'on connaisse l'homme et qu'on fasse

Le degré de confusion du sentiment dépend donc essentiellement de ce que l'attention est dispersée entre des éléments multiples ; certes tandis qu'une confusion analogue dans la connaissance des idées fait place à la clarté lorsque la réflexion précise ce qui n'était qu'une vue abstraite et indéterminée (1), le domaine du sentiment restera confus par nature : nous ne pourrions que constater des *faits* de conscience. Bien qu'il soit donc « fort inutile de méditer sur ce qui se passe en nous si c'est dans le dessein d'en découvrir la nature », cependant « nous ne pouvons faire trop de réflexions sur nos sentiments et nos mouvements intérieurs, afin d'en découvrir les liaisons et les rapports et les causes naturelles et occasionnelles qui les excitent » ; et Malebranche ajoute : « Cela est d'une conséquence infinie pour la morale (2). » Ainsi, à défaut d'une science rationnelle déductive, l'effort d'introspection permet de déterminer les relations effectives entre nos états de conscience, alors que leur obscurité risquait d'en faire méconnaître même l'existence, indubitablement révélée par le sens intime mieux interprété. Et en rattachant l'explication des illusions sur nous-mêmes au manque d'attention, Malebranche maintient la nécessité « de s'étudier et de s'observer soi-même (3) », et rejoint le vaste courant d'analyse intérieure si fécond à son époque (4).

Maints traits épars poursuivront donc ces phénomènes qui échappent presque à la conscience. Tantôt c'est l'imagination qui fixe indûment l'attention et nous laisse désarmés devant les tentations insidieuses : par exemple, la lecture de Montaigne nous séduit ; « le plaisir qu'on y prend engage insensiblement

réflexion sur le sentiment intérieur qu'on a de ce qui se passe en soi-même, on découvrira plus de ces vérités en une heure que je n'en pourrais expliquer en un mois. » Sur ce « grand nombre d'idées accessoires, lesquelles s'augmentent d'autant plus que l'impression des esprits animaux est plus violente », cf. *R. d. V.*, l. V, c. 6, G. L., I, p. 181 b et L., t. II, p. 116.

(1) Cf. M. GUÉROULT, *op. cit.*, note page 68. Cependant les « deux espèces de confusion », celle du sentiment radicale et définitive et l'autre, relative et provisoire pour les idées, se rapprochent en ce que la première aussi est sujette à variations en fonction du degré d'attention.

(2) *Morale*, 1^{re} p., c. 5, § 16, G. L., I, p. 416 b et J., p. 54-55. Au paragraphe 11, qui traite la morale de « science nécessaire à tous les hommes », Malebranche déclare également : « Tout le monde sait assez quelles sont les choses qui l'agitent et qui le dissipent : ou du moins chacun peut s'en instruire en consultant l'expérience ou le sentiment intérieur qu'on a de soi-même », *ibid.*, p. 415 b et J., p. 52.

(3) *R. d. V.*, l. V, c. 2, G. L., I, p. 167 b et L., t. II, p. 85. Cf. *ibid.*, p. 165 b et L., II, p. 81 : « Les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes qu'ils ne font pas de réflexion sur ce qu'ils sentent. »

(4) Cf. Introduction, p. 4 sq. et ch. III sur la rencontre des « moralistes » avec la pensée de Descartes, qui d'ailleurs évoque à l'occasion ces analyses courantes.

dans ses sentiments » et « réveille nos passions d'une manière imperceptible (1) ». Tantôt « la vanité... si naturelle à l'homme qu'il ne la sent pas... donne le branle à la plupart des actions; et quoique l'amour-propre le sache, il ne le sait que pour le déguiser au reste de l'homme (2) ». L'analyse démasque donc, sous l'ignorance superficielle de nos vrais mobiles, une sorte de mauvaise conscience secrète, liée à l'exercice actuel de ces inclinations fondamentales (3). Parfois même les mouvements de ces passions, dénoncés par l'examen de la conscience, font alliance avec les prestiges d'une « imagination forte et vive », et c'est par vanité qu'un auteur s'élève contre elle : « Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour-propre, qui pénètrent le mieux et qui développent d'une manière plus sensible les replis du cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés (4). »

Aussi l'appel à la réflexion sur soi-même se colore-t-il d'une nuance spécifiquement malebranchiste. L'expérience intérieure, de par sa confusion propre restant encore ambiguë, c'est à la raison de l'éclairer (5). Et ceci explique les réserves de Male-

(1) *R. d. V.*, l. II, 2^e p., c. 5, G. L., I, p. 89 *a* et L., t. I, p. 199; cf. *ibid.*, 1^{re} p., c. 8, § 1, G. L., I, p. 75 *a* et L., t. I, p. 168, sur les passions excitées imperceptiblement par les saillies du bel esprit.

(2) *Ibid.*, c. 6, G. L., I, p. 70 *b* et L., t. I, p. 158. Tout le passage fourmille de notations semblables : « ils n'y pensent pas, mais l'amour-propre y pense pour eux et sans qu'ils s'en aperçoivent »; cf. les remarques du 13^e éclaircissement sur « les souplesses de l'amour-propre » qui trompent nos directeurs « afin de nous tromper nous-mêmes; car... nous tâchons de nous persuader, malgré... les reproches secrets de notre raison que c'est l'obéissance qui nous détermine » (G. L., I, p. 345 *b* et L., t. III, p. 118), etc.

(3) Il ne s'agit donc pas seulement de dispositions habituelles inconscientes : cf. ci-dessous, p. 181.

(4) *R. d. V.*, l. V, c. 10, G. L., I, p. 194 *b* et L., t. II, p. 145. Malebranche vise sans doute La Rochefoucauld; cf. ch. III, p. 241. Dans la 5^e édition, Malebranche a supprimé du c. 9 un long passage très augustinien sur l'universelle dominance de l'amour-propre dont toutes les passions ne seraient que des suites : cf. éd. Lewis, t. I, introduction, p. v et t. II, p. 137-138.

(5) Dans la suite du même passage (G. L., p. 194 *b*-195 *a* et L., II, p. 145), Malebranche dit même : « Mais ceux qui, sans consulter leur sentiment intérieur, ne se servent que de leur raison pour rechercher la nature des passions et ce qu'elles sont capables de produire, s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrants que les autres, ils sont toujours plus raisonnables et moins sujets à l'erreur. » Cependant, le sentiment seul offre un contenu au raisonnement et le c. 11, pour établir « que toutes les passions se justifient », commence : « ce principe est assez évident par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes » (G. L., p. 195 *a* et L., II, p. 146). Le *Tr. de Morale*, 1^{re} p., c. 7, § 8, explique plus amplement comment pour « étudier l'homme, se connaître soi-même, sa grandeur, ses faiblesses, ses perfections, ses inclinations », il faut à la fois s'élever par la raison jusqu'à l'auteur de l'ordre et « revenir à soi-même, ...sentir ses inclinations basses et indignes et demeurer confus » (G. L., I, p. 422 *b* et J., p. 74). « La connaissance de nous-mêmes » complète alors l'observation empirique des sentiments par la métaphysique,

branche lorsqu'il évoque le témoignage de la conscience à propos du sentiment de l'effort ou de la liberté. L'efficacité de notre volonté se borne à une intention formelle que Dieu seul peut exaucer; et notre libre pouvoir de détermination n'est pas une « indifférence pure qui nous mettrait dans une espèce d'indépendance de la conduite de Dieu sur nous, ou des motifs physiques qu'il produit en nous, par lesquels il sait et peut nous faire vouloir et exécuter librement tout ce qu'il veut (1) ». L'indifférence pure renfermerait « une contradiction manifeste » : c'est donc au regard de la raison qu'« il est clair qu'il faut un motif, qu'il faut, pour ainsi dire, *sentir avant que de consentir* (2) ». Mais ce *sentiment* est également saisi par la conscience, qui confirme la nécessité « de connaître et de goûter un objet avant que de l'aimer (3) ». Ainsi la considération rationnelle de la perfection de l'homme et l'observation rigoureuse de soi-même se rejoignent pour poser ce principe fondamental que l'homme veut invinciblement être heureux (4). Et ceci ruine aussi bien l'illusion d'une indifférence à la récompense chez le partisan du pur amour (5) que l'opinion de qui croirait pouvoir agir contre tout motif, et par exemple, se jeter vif dans le feu : « Je réponds que sa propre conscience le trompe, ou plutôt qu'il ne rapporte pas exactement tout ce qu'elle lui dicte (6). »

Pour découvrir le sentiment intérieur qui ne trompe pas, il faut donc déchirer un voile d'opinions préconçues qui troublent la pureté de l'expérience intime : la conscience spontanée à laquelle se réfèrent les empiristes est une source d'erreurs parce que son immédiateté est un leurre. Ainsi, comme pour le sentiment de notre propre corps, la critique de la connaissance par conscience rejoint la critique des sentiments en général, en ce que la validité de tous ces phénomènes subjectifs

la physiologie (cf. *R. d. V.*, l. II, 1^{re} p., fin du c. 1) et l'éthique : *R. d. V.*, préface, G. L., I, p. xxiii et L., t. I, p. xiv.

(1) 1^{er} éclaircissement, G. L., I, p. 295 b et L., t. III, p. 11.

(2) *Ibid.*

(3) *Prémotion physique*, § 17, G. L., II, p. 398 b.

(4) *Ibid.*, § 5, p. 380 a. Cf. *R. d. V.*, l. IV, c. 10, G. L., I, p. 144 a et L., t. II, p. 43 (qui proteste contre l'opinion « que le plaisir n'est point un bien et que la douleur n'est point un mal... » Car « il n'y a point de conviction contre l'expérience et contre notre sentiment intérieur »); 8^e éclaircissement, § 8 (G. L., I, 308 b et L., t. III, p. 38), *Réponse à Régis*, c. 3, polémiques avec Arnauld (*Recueil*, t. IV, p. 162 et 165) et avec dom Lamy, etc.

(5) Sur cette polémique avec Lamy, cf. ch. III, p. 247 sq.. L'illusion de l'indifférence est démasquée en particulier dans le *Tr. de l'amour de Dieu* et la 3^e l. à L., G. L., II, p. 253 b, 5^o et 282 a, et éd. Roustan, p. 108 et 240-241.

(6) *Prémotion physique*, § 5, G. L., II, p. 380 a.

est toujours subordonnée à une fonction pratique et non théorique : la conscience de la liberté, le sentiment de l'attrait du bien ou l'aversion pour la douleur suffisent pour nous éclairer sur nos actions, et non sur notre nature intelligible, de même que les sensations ne nous apprennent jamais rien des choses mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps (1). Plus qu'à une psychologie, la connaissance de soi fondée sur l'observation intérieure aboutit donc à une éthique, et c'est pourquoi Malebranche y rejoint l'expérience des moralistes. Cependant la saisie du mouvement de mon amour ou de mon désir d'attention établit un état de ma conscience (2) aussi indubitable que le fait que je vois le ciel bleu ou les prés verts : « nous connaissons donc en quelque manière ce que nous sentons immédiatement quand nous voyons des couleurs ou que nous avons quelque autre sentiment (3) » : mais ce phénomène reste purement subjectif, et Malebranche rappelle sans cesse que nous ne devons pas juger sur ce que nous sentons (4).

La seule différence entre ces sentiments vient de ce que dans la conscience de soi, l'erreur du sujet qui se prend lui-même pour objet se borne à confondre des faits obscurs avec les notions claires, indispensables à toute connaissance objective; tandis que dans l'interprétation courante des sensations, il y a méprise sur leur objet même, que nous croyons être extérieur, alors « qu'elles ne sont que dans l'âme et qu'elles n'en sont que des modifications (5) ». Car « non seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur, par exemple, est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre; non seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient (6) ». Or, comme les illusions sur soi-même, ces erreurs se redressent grâce à la raison, qui aide la conscience à mieux s'examiner elle-même et à ne s'attribuer que ce qu'elle sent réellement. Mais le raisonnement tournerait à vide, si le sentiment intérieur ne lui fournissait le contenu subjectif que l'absence d'une idée claire de l'âme ne permet pas de prévoir.

(1) *R. d. V.*, l. I, c. 5, § 3, *G. L.*, I, p. 12 *a* et *L.*, t. I, p. 26, etc.

(2) C'est pourquoi la morale même est appelée « science expérimentale » (cf. p. 161, n. 3). Mais la difficulté est d'étendre à autrui des phénomènes aussi subjectifs. Sur le problème posé en particulier par la recherche d'un langage pour la psychologie, cf. M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie*, p. 76-93.

(3) *R. d. V.*, l. I, c. 13, § 2, *G. L.*, I, p. 30 *b* et *L.*, t. I, p. 67 (« en quelque manière » est une addition, pour distinguer de la vraie connaissance rationnelle).

(4) *P. ex. Entretiens métaphysiques*, I, § 8; IV, § 18, etc.

(5) *R. d. V.*, l. I, c. 13, § 2, *G. L.*, I, p. 30 *b* et *L.*, t. I, p. 67.

(6) *Ibid.*, c. 14, § 2, *G. L.*, I, p. 34 *b* et *L.*, I, p. 76.

Si la conscience a tendance à dépasser ses propres limites, on ne saurait donc rien affirmer sur ce qui se passe en nous, en dehors de son témoignage. Cependant, les jugements méconnus qui modifient notre appréhension du réel ne seraient-ils pas inconscients?

Comme Descartes, Malebranche, dans le dernier texte cité, en distingue deux sortes. Sous la couche de « préjugés » que l'habitude a formés et qu'une réflexion plus attentive permet de dissiper subsistent les « jugements naturels », causes des erreurs des sens (1), qui demeurent même quand nous savons que la réalité est différente. Le grossissement apparent de la lune à l'horizon est perçu par chacun « sans penser qu'il se trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que s'il n'y avait point quelque espèce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verrait pas la lune dans la promixité où elle lui paraît (2) » : car c'est la multitude d'objets interposés entre elle et l'horizon qui nous la fait alors juger plus éloignée (3). Cette thèse fut combattue par Régis : « tant s'en faut que le jugement que nous faisons que les objets sont éloignés contribue à les faire paraître plus grands; il sert au contraire à les faire paraître plus petits (4) ». C'est donc le détail de l'explication qui le heurte, et non l'intervention d'un jugement : et il assure par ailleurs « que la connaissance de la distance est composée d'une sensation que nous rapportons au dehors vers les objets et d'un jugement que nous faisons que ces objets sont proches de nous quand l'angle de distance est grand, et au contraire qu'ils sont éloignés lorsqu'il est petit (5) ».

Au contraire la *Réponse* de Malebranche à Régis précise que ces « jugements naturels » ne sont pas notre fait : « Comme Dieu ne nous a pas faits pour connaître les rapports que les corps ont entre eux, et avec celui que nous animons, et qu'il est

(1) E. BRÉHIER, *Les « Jugements naturels » chez M.*, Revue philosophique, 1938, p. 142-150, distingue ceux qui portent sur l'appréciation des distances et des figures, exprimant, malgré de nombreuses illusions d'optique, des propriétés vraies de la matière, et ceux qui affirment des qualités sensibles, toujours faux, puisqu'ils se rapportent aux impressions subjectives. Mais l'affirmation de leur extériorité, qui constitue l'erreur, semble relever plutôt d'un jugement libre : cf. *R. d. V.*, l. I, c. 10, § 6 et 14, § 1 (et ci-dessous p. 171, n. 4).

(2) *Ibid.*, c. 14, § 2, G. L., I, p. 34 b et L., t. I, p. 75.

(3) *Ibid.*, c. 7, § 5, G. L., I, p. 18 a-b et L. T., I, p. 39. (Sur cette explication, cf. MOUY, *Le Développement de la physique cartésienne*, p. 142.)

(4) RÉGIS, *Système de philosophie*, t. III, physique, l. VIII, 2^e p., c. 31, p. 243.

(5) *Ibid.*, c. 29, p. 238.

nécessaire pour la conservation de la vie que nous sachions beaucoup de choses, il nous en instruit suffisamment par la voie courte du sentiment, sans aucune application de notre part. Dans l'instant que nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne, Dieu nous donne donc tout d'un coup tous les sentiments, et forme en nous tous les jugements que nous formerions en nous-mêmes, si ayant l'esprit d'une pénétration comme infinie, nous savions outre cela l'optique divinement (1). » Et Malebranche remarque la confusion de Régis entre la grandeur apparente de l'image sur la rétine (qui décroît bien quand l'objet s'éloigne), et la compensation psychologique qui nous fait juger plus grand en valeur absolue, ce qui nous semble plus petit, parce que plus loin (2).

Ce phénomène dépasse-t-il donc une organisation purement physiologique de la perception, telle que cette « géométrie naturelle » déjà décelée par Descartes (3)? Cependant « comme les sens ne font que sentir et ne jugent jamais à proprement parler, il est certain que ce jugement naturel n'est qu'une sensation composée », parce qu'elle met en œuvre à la fois le sentiment de distance et l'impression de grandeur (4).

Ainsi, tandis que dans la première édition de la *Recherche de la Vérité*, Malebranche parlait encore de jugements de notre esprit (5) et expliquait : « ce jugement est si prompt, et l'âme a pris une si grande habitude de le faire, qu'elle ne le considère plus que comme une simple sensation (6) », ultérieurement il rectifie : « Ce jugement naturel n'est qu'une sensation (7). » Il conserve l'expression « pour parler comme les autres (8) », mais ce n'est qu'« une espèce de jugement » et seul le second terme importe : « Je les appelle *naturels*, parce

(1) *Réponse à Régis*, c. 1, § 9, G. L., I, p. 275 b-276 a et L., t. III, p. 236.

(2) *Ibid.*, § 11, G. L., p. 276 b et L., III, p. 237-238.

(3) Cf. ch. I, p. 86 sq.

(4) *R. d. V.*, l. I, c. 7, § 4, G. L., I, p. 17 b et L., t. I, p. 37 (addition de la 6^e éd.).

(5) *Ibid.*, c. 9, § 3, G. L., I, p. 22 b et L., t. I, p. 49.

(6) *Ibid.*, c. 10, § 6, éd. Roustan-Schrecker, t. I, p. 125 (cf. L., t. I, p. 59. n. 1).

(7) *Ibid.* et G. L., I, p. 27 a.

(8) Dernier éclaircissement, G. L., I, p. 395 a et L., t. III, p. 222 : « Voilà pourquoi j'ai appelé *naturels* ces jugements et ces raisonnements, dans le temps même que, pour parler comme les autres, je les attribuais à l'âme, afin de faire comprendre par ce mot, que ce n'était pas proprement elle qui les faisait, mais l'Auteur de la nature, en elle et pour elle. » Mais, en fait, dans la 1^{re} édition Malebranche pensait surtout que « ces jugements... sont naturels à l'homme, et nous ne pouvons en former d'autres qui leur soient contraires » (l. I, c. 7, fin du § 4, éd. Roustan-Schrecker, t. I, p. 90 et L., t. I, p. 38, n. 1).

que c'est l'Auteur de la nature qui nous les donne (1). » Et la sixième édition ajoute, avec de nombreuses précisions dans le dernier éclaircissement (2), d'importants passages au livre I, qui ôtent toute équivoque et développent l'argumentation condensée dans la *Réponse à Régis* : « Je crois devoir encore avertir que ce n'est point notre âme qui forme les jugements de la distance, grandeur, etc. des objets sur les moyens que je viens d'expliquer, mais que c'est Dieu en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. C'est pour cela que j'ai appelés *naturels* ces sortes de jugements pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous, et même malgré nous. Mais comme Dieu les fait en nous et pour nous, tels que nous pourrions les former nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et la géométrie, tout ce qui se passe actuellement dans nos yeux et dans notre cerveau, et que notre âme pût agir en elle-même et se donner des sensations, j'attribue à l'âme de faire des jugements et des raisonnements, et de causer ensuite dans elle-même des sensations, qui ne peuvent être que l'effet d'une intelligence et d'une puissance infinie (3). » Plusieurs raisons interfèrent ici : « Ils se font en nous sans nous et même malgré nous (4) », car c'est une conséquence de la saisie immédiate par notre conscience de tous nos mouvements propres que le principe général selon lequel ce qui est en moi malgré moi ne peut venir de moi (5). En outre, nous serions incapables de les former, puisque nous en ignorons le mécanisme : de même que l'inconscience du détail des phénomènes physiologiques sert à écarter l'hypothèse qui les ferait dépendre de notre volonté, ainsi notre ignorance de la constitution interne de l'œil et des lois de la perspective quand nous les appliquons dès notre naissance, confirme « le sentiment intérieur » que toutes ces perceptions sont immédiates et indépendantes de nous (6). Enfin eussions-nous la connaissance « de ce qui se passe dans nos yeux et dans notre cerveau à la présence des objets; supposé donc que notre âme eût toute la conscience

(1) *R. d. V.*, l. I, c. 7, note en marge du § 4 : cf. éd. Roustan-Schrecker, t. I, p. 89.

(2) Sur l'œil et sa construction; ajouté en 1712.

(3) *R. d. V.*, l. I, c. 9, fin, G. L., I, p. 24 a et L., t. I, p. 52. Cf. une autre grande addition dans le c. 7, §§ 4 et 5 et de multiples corrections de détail, précisant qu'il s'agit d'un jugement « naturel » ou d'un savoir « par l'expérience du sentiment » (c. 9, L., t. I, p. 48-50, etc.).

(4) Rajouté également dans le c. 7, § 5, L., t. I, p. 39, etc.

(5) *Entretiens métaphysiques*, IV, § 7, G. L., II, p. 22 a et C., t. I, p. 134, etc.

(6) *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, § 3, G. L., II, p. 369 a-b.

et la puissance (1) », encore faudrait-il un esprit infini pour condenser en un instant des raisonnements si complexes (2).

Beaucoup plus nettement que Descartes, Malebranche affirme donc dans « la loi générale de l'union de l'âme et du corps (3) » l'action d'une intelligence toute-puissante qui organise le détail de nos perceptions. Et parmi les diverses raisons qui excluent toute activité inconsciente de l'âme lors de ces jugements naturels, plus que le témoignage négatif de la conscience, c'est la disproportion entre notre incapacité et l'infinité divine qui importe. Car Malebranche continue à y ajouter « presque toujours » des jugements libres qui sont seuls responsables des erreurs « quand on juge comme l'on sent (4) ». Or, de ces jugements aussi le sens commun dirait : « Comment cela se peut-il faire? », puisque « la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations (5). » Pour faire le départ entre les préjugés ancrés par l'habitude et ce que la conscience nous révèle effectivement, il faut donc encore éclairer le sentiment par la raison.

*
* *

Or, c'est en vertu des mêmes principes que Malebranche exclut toute innéité des idées en nous : non seulement nous n'avons pas conscience de les posséder actuellement, mais encore et surtout nous n'avons pas le pouvoir de les tirer de notre propre fonds et notre finitude ne saurait expliquer « une infinité de nombres infinis d'idées (6) », tandis que la loi générale de l'union de notre âme au Verbe divin est une solution beaucoup plus simple et raisonnable.

L'innéité cartésienne embrassait, à côté des aptitudes de l'âme en tant qu'elle est unie au corps (dont la « géométrie naturelle » de la perception est un cas particulier) toute sa puissance intellectuelle de découvrir l'enchaînement des vérités

(1) Dernier éclaircissement, § 43, G. L., I, p. 394 b et L., t. III, p. 220.

(2) *Ibid.*, qui détaille en huit phases successives « une partie des jugements et des raisonnements qu'il faudrait que l'âme fît » pour voir un seul objet (G. L., I, p. 394 b-395 a et L., III, p. 220-222). Cf. § 26.

(3) *Ibid.*, § 25, G. L., I, p. 388 b et L., t. III, p. 208.

(4) *R. d. V.*, l. I, c. 7, § 5, G. L., I, p. 18 a et L., t. I, p. 39. Cf. c. 10, § 6, G. L., p. 27 a et L., I, p. 59 (addition) : « Cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'âme a pris une si grande habitude de faire qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher. »

(5) *R. d. V.*, l. I, c. 14, § 1, G. L., I, p. 33 b-34 a et L., t. I, p. 74.

(6) *Ibid.*, l. III, 2^e p., c. 4, G. L., I, p. 107 a et L., t. I, p. 244.

par sa seule lumière naturelle. Aussi ne tombe-t-elle pas sous les critiques de Malebranche contre l'opinion « de ceux qui prétendent que toutes les idées sont innées ou créées avec nous (1) ». Car il imagine assez grossièrement que chaque aspect de chaque figure possible devrait être préformé actuellement dans l'esprit comme dans « un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets (2) », et c'est cette infinité dont l'hypothèse est rejetée pour son invraisemblance et son inutilité (3).

Or, les autres cartésiens n'ont aucunement préparé cette interprétation de l'innéité. Car en insistant sur l'identité de la pensée avec la conscience, ils réduisent les idées innées à de pures virtualités. Sans doute, il faut rompre avec Descartes pour les nier comme fait Regius (4). Mais les plus traditionalistes se contentent d'évoquer les textes classiques sur les *semina innata* (5) et de rappeler après Descartes et en se fondant sur l'absence d'une expérience intérieure, que nous n'avons pas constamment une idée actuelle de Dieu, mais seulement la faculté d'y accéder (6). Et La Forge, reconnaissant qu'elles ne s'actualisent qu'à l'occasion de l'expérience va jusqu'à dire : « Ces idées sont acquises et non pas naturelles, si par ce mot de naturelles on entend qu'elles soient dans la substance de l'âme comme dans un réservoir, à la manière qu'on dispose des tableaux dans une galerie, pour les considérer quand on veut; car il n'y a aucune d'elles en particulier qui exige d'être

(1) *Ibid.*, G. L., p. 106 b et L., I, p. 243.

(2) *Ibid.*, G. L., p. 107 a-b et L., I, p. 245. Cf. ch. I, p. 76, n. 3.

(3) *Ibid.* : « Je demande s'il est vraisemblable que Dieu ait créé tant de choses avec l'esprit de l'homme »; et « il serait néanmoins impossible d'expliquer comment l'âme pourrait les choisir pour se les représenter; comment, par exemple, il se pourrait faire qu'elle aperçût, dans l'instant même qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne, tous ces divers objets dont elle découvre la grandeur, la figure, la distance et le mouvement » (même absurdité qu'au sujet de l'immédiate application des « jugements naturels »).

(4) *Philosophia naturalis*, p. 355-357 : il y explique l'exemple du Ménon par la découverte d'une solution singulière à partir de la figure sensible, suivie de généralisation; et, en empiriste conséquent, il applique ce principe à l'idée même de Dieu.

(5) Texte de CICÉRON, *Tusculanes*, l. III, cité par SCHOTAN, *Exegesis in Medit.* I, p. 38.

(6) CLAUBERG, *Paraphrasis in Medit.* III, §§ 47-48 : *Has cogitationes innatas appello, non quod animo meo semper observantur, sic enim nullas prorsus innatas experior, sed quod facultatem habeam illas ex propriis ingenii viribus, absque ullo sensuum experimento quandocunque lubet eliciendi*; (les mots que nous avons soulignés sont tirés de l'*Epistola ad Voetium*, rarement citée par les commentateurs de Descartes. Cf. ch. I, p. 80, n. 2. Cf. § 286, sur le passage de l'implicite à l'explicite, et in *Medit.* V, § 21. De même, A. LE GRAND, *Apologia*, c. 15 et *Institutio philosophiae*, 9^e p., a. 4, p. 483-484.

actuellement présente à notre esprit qui, étant une substance qui pense, ne peut rien avoir actuellement présent dont il n'ait connaissance. C'est pourquoi elles ne sont contenues dans l'esprit qu'en puissance et non pas en acte (1). »

Toutefois, on ne saurait invoquer ce texte pour condamner toute innéité au nom de la conscience, ainsi que le prétend Gérard de Vries : il n'utilise d'ailleurs cet argument cartésien et les références aux disciples les plus éminents comme La Forge et Malebranche, que pour mieux combattre le système qui ressuscite le « délire » platonicien de la réminiscence (2). Aussi Roell, dans la réponse qu'il lui oppose (3), précise-t-il fort bien la vraie position cartésienne : Malebranche est ici un adversaire (4), tandis que La Forge, bien interprété, reste en accord avec Descartes (5), que Roell distingue nettement de la thèse platonicienne (6). En effet, loin d'être des réalités subsistantes, les idées innées sont les germes de toute science et de toute sagesse, dont elles constituent les principes et les normes (7). Elles n'ont donc pas à être toujours en acte, dès avant la naissance, et c'est pourquoi la conscience ne les découvre

(1) *Tr. de l'esprit de l'homme*, c. 10, p. 143 : cf. c. 19, p. 357. Seul Régis semblerait supposer que l'innéité de l'idée de Dieu implique sa perpétuelle présence « en acte » à l'esprit, sans bien préciser si elle est alors subconsciente : « C'est... une chose assurée que l'âme pense toujours à Dieu, mais d'une manière si abstraite qu'elle ne s'aperçoit de cette pensée que lorsqu'il y a quelque chose qui la détourne de la contemplation des objets matériels et qui la fait rentrer en elle-même pour y considérer avec plus d'attention l'idée de Dieu qui y est naturellement empreinte » (*Système de philosophie*, t. I, Métaphysique, l. II, 1^{re} p., c. 4, § 1, p. 160; cf. *ibid.*, c. 17, § 1, p. 192 : « Quoique l'âme ait toujours l'idée de Dieu qui est naturelle à l'esprit elle est néanmoins si peu touchée de cette idée, qu'elle semble ne l'avoir pas, si ce n'est lorsque quelque objet sensible la détermine à y faire réflexion », ce qu'il fonde sur le principe de conservation de la « quantité de connaissance »).

(2) DE VRIES (1648-1705), élève de Voet et auteur de plusieurs ouvrages anticartésiens, en particulier sur la nature de l'âme, la connaissance des animaux et la physique, joint à la 2^e édition de ses *Exercitationes rationales de Deo*, 1695, deux dissertations dont la deuxième, *De ideis rerum innatis diatriba* (paginée à part) attaque les thèses soutenues depuis quelques années dans une académie voisine sous la présidence de Roell (sect. I). Il y invoque Malebranche comme *vir cartesianissimus*, sect. II, § 9, p. 20-21 et La Forge, § 10, p. 22, et critique l'enthousiasme mystique propre à la tendance platonicienne, *ibid.*, § 3, p. 14-15.

(3) Cf. ci-dessus, p. 140, n. 4.

(4) *De ideis innatis...*, sect. II, § 27, éd. de 1729, p. 305.

(5) *Ibid.*, § 28, p. 306-307 et sect. III, § 33, p. 323-328, § 38, p. 357.

(6) *Ibid.*, sect. II, § 23, p. 285. Il rappelle le peu d'estime de Descartes pour Platon d'après la préface des *Principes* (cf. A. T., IX, B, 5-6), mais ne mentionne pas l'*Epistola ad Voetium*.

(7) *Ibid.*, § 24, p. 294 : *Ut dicere non verear, eas esse omnis, quae naturae viribus acquiri possit, scientiae, omnis sapientiae, omnis prudentiae, omnis virtutis, omnisque inter se homines de rebus miscent sermonis originem, principium, fundamentum et normam.*

pas en nous comme des tableaux (1), mais seulement au moment où elles se présentent à l'attention (2). La loi naturelle se révèle peu à peu à la conscience, de même que l'infinie fécondité des notions mathématiques (3). En réalité l'innéité exprime la parenté naturelle de l'âme avec la vérité, et le premier fondement en est cette conscience de soi qui traduit la perpétuelle présence de l'esprit à lui-même (4). Aussi ne saurait-il s'ignorer sans contradiction (5), et Roell, invoquant même Malebranche, veut identifier à la connaissance par conscience cette idée innée de l'âme à elle-même (6).

Pourtant cet exposé fidèle de la thèse cartésienne met à nu la racine du dissentiment profond avec Malebranche. Car si l'appréhension immédiate de nos états de conscience s'opère bien, pour Descartes comme pour Malebranche, par l'expérience intérieure, la divergence fondamentale vient de ce que Malebranche refuse aux modalités de l'âme toute valeur représentative. C'est pour lui un fait que les sentiments que nous avons de nous-mêmes n'offrent aucun contenu clair et distinct, et « cela peut servir à prouver que les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme (7) » : nous n'avons aucune possibilité de connaître rationnellement, c'est-à-dire *more geometrico*, nos modalités internes; or, nous connaissons clairement certaines idées; donc ce ne sont pas nos propres modalités. Et par conséquent, même si les notions les plus distinctes

(1) *Tales ideas innatas, quibus tanquam picturis mens inde ab origine sui actu plena sit, eas non invenire (ibid., § 25, p. 300. Cf. le texte de LA FORGE cité plus haut).*

(2) *Ibid., p. 299 : Cum autem ideae innatae actu illi non semper insint : harum quoque actu inde ab origine sui non est conscia, sed tunc demum, quando illi attendenti sua se sponte sistunt praesentes. Cf. sect. XIII, § 149 : Innatae ideae non sunt menti actu semper praesentes, sed potentia illi inexistunt, et data occasione eliciuntur (p. 795).*

(3) *Ibid., sect. II, § 26, p. 304, contre la critique de Malebranche : l'infinité des figures de la sphère, du cube, du cylindre, etc., n'est pas contenue d'avance dans l'esprit, quand on affirme l'innéité de leurs notions.*

(4) *Ibid., sect. VII, § 74, p. 488 et sect. XIII, § 52, p. 812-813 : Mente enim non minus innata est sui suarumque proprietarum conscientia, quam idea Dei... Ita per illam sui conscientiam mens ipse sibi praesentissime est.*

(5) *Ibid., p. 812-814 : Contradictorium est, tribuere menti conscientiam sui, sine idea sui, hoc est perceptionem sine perceptione, conscientiam intima sine intima praesentia, immediatam praesentiam cum conscientia sine immediato intuitu, intuitum sine idea.*

(6) *Ibid., § 56, p. 829-830.*

(7) *R. d. V., l. III, 2^e p., c. 7, § 4, G. L., I, p. 113 a et L., t. I, p. 257. Sur le lien entre la critique de l'innéité et la négation d'une idée de l'âme, cf. M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, p. 36 et 43-44.*

nous touchent en quelque manière (1), cet aspect formel du sentiment intellectuel éprouvé par l'entendement qui les reçoit est complètement coupé de leur réalité objective. Arnauld aura beau répéter qu'on a là deux aspects corrélatifs d'un même phénomène dynamique, polarisé par son appartenance au sujet et sa visée de l'objet (2), Malebranche maintient : « Je n'ai qu'un sentiment intérieur et confus de mon être, je n'ai donc aussi qu'un sentiment intérieur et confus de mes propres perceptions. Ainsi, bien loin que les *modalités* de l'âme puissent être *représentatives des objets*, en sorte qu'elles les fassent *clairement connaître*, et qu'elles apprennent par exemple aux géomètres les vérités certaines de leur science, elles ne se font elles-mêmes nullement connaître (3). » Et ce « monde tout rempli de beautés intelligibles (4) », dont nous éprouvons à la fois la clarté et la résistance à notre volonté,

(1) Cf. M. GUÉROULT, *ibid.*, p. 19-20, citant en particulier *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 1, texte qui mentionne les « pures intellections » parmi « toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même » (G. L., I, p. 103 a et L., t. I, p. 235) et p. 25, citant la définition des esprits créés comme des « substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie » (*Réponse à Régis*, c. 2, § 14, G. L., I, p. 282 a et L., t. III, p. 249). Le corps n'intervenant pas pour expliquer la confusion du sentiment, il n'y a pas pour Malebranche la même différence que chez Descartes entre sentiment intellectuel et sentiment-passion. Seule l'intensité varie et « fait naître comme l'équivalent d'une différence de nature entre les différents degrés, p. ex. entre l'affectivité — qui est le degré le plus fort —, et la conscience pure et simple de l'idée qui est le degré le plus faible » (GUÉROULT, *op. cit.*, p. 19).

(2) Dans un langage un peu différent, mais cependant influencé par la doctrine scolastique de l'intentionnalité, c'est la thèse centrale d'Arnauld. Cf. p. ex. *Défense...*, 15^e exemple, *Œuvres*, t. 38, p. 585-586 : « Le tableau du roi Louis XIV sera si bien fait que l'on voudra, il ne représentera rien, si personne ne le regarde; cela étant ainsi de toutes les choses distinguées de perceptions qu'on nomme *représentatives*, tableaux, images, parole, écriture et autres signes semblables, n'y ayant rien de représentatif en tout cela, que par rapport à nos perceptions, par lesquelles seules les choses peuvent être *présentes* à notre esprit. »

Consulté au début de la polémique, Nicole présentait à Arnauld, en se fondant sur saint Augustin, une théorie plus « objectiviste » du signe, se rapprochant davantage de l'idée malebranchiste : « un signe ou chose représentative renferme nécessairement deux qualités : 1^o d'être connu par l'esprit comme chose; 2^o et de faire passer l'esprit à une autre chose par le rapport qu'elle y a. Or, la perception semble manquer de la première qualité. Elle connaît, mais elle n'est pas connue... on voit l'objet par elle, mais on ne voit point l'objet en elle, et par le rapport qu'elle y a. Elle est donc simplement perceptive, mais elle n'est pas représentative, parce que pour être représentative, il faut être connue et faire connaître. » (Lettre inédite à A., ms. de Port-Royal, n^o 307, 12 (avr. 1684) : cf. *Revue philosophique*, 1950, *L'Intervention de N. dans la polémique entre A. et M. d'après des lettres inédites*; et pour la suite de ce passage, qui évoque la conscience directe de la perception, ci-dessous, ch. III, p. 222, n. 2.)

(3) *Réponse... à A.*, *Recueil*, t. I, p. 84.

(4) *Entretiens...*, I, §§ 5-7, G. L., II, c. 6, § 5, p. 3-5 et C., t. I, p. 66-67 et 70-72.

ne peut être une simple modalité de l'âme. Ce qui nous apparaît malgré nous ne saurait être produit par nous. Ici encore une analyse plus exacte de la conscience révèle que l'attention est incapable de « produire » les idées, non seulement au sens idéaliste d'une constitution par le sujet, mais même en tant que faisant surgir les natures simples en présence de l'entendement passif. Car le sentiment intérieur ne découvre ni activité d'un intellect constituant, ou seulement capable d'abstraire les notions générales des « espèces » sensibles (1), ni efficacité de l'effort d'attention pour susciter le déroulement des longues chaînes de raisons (2).

Aussi le cartésianisme authentique, ne pouvant se reconnaître dans la caricature de l'innéité esquissée par Malebranche (3) est-il bien davantage mis en cause par la critique

(1) *Méditations chrétiennes*, I, § 10-12, G. L., II, p. 116 a et G., p. 14-16; contre la distinction scolastique d'un intellect agent qui « spiritualise » les images des corps et d'un intellect patient qui les reçoit « parfaitement transformées en idées », Malebranche objecte (§ 11) : « Interroge ta raison, consulte ta conscience, rentre en toi-même. As-tu quelque idée ou quelque sentiment intérieur de ces deux puissances et de ces autres facultés que tu te donnes si libéralement? Tu dois les sentir si tu te les attribues : tu dois les connaître si tu t'en sers. » (Ici raison et conscience se complètent, et Malebranche poursuit en posant le double critère : « Il ne faut dire que ce qu'on voit clairement : il ne faut s'attribuer que ce qu'on sent intérieurement »). Ce rejet, par l'absence de tout témoignage de la conscience, correspond à la critique rationnelle des deux premières opinions dans la *Recherche*, l. III, 2^e p., c. 2 et 3; la 1^{re}, « celle des péripatéticiens », faisant intervenir les deux intellects pour transformer les *espèces impresses* en *expresses*; et la 2^e (empirisme plus élaboré des gassendistes, etc.), attribuant à l'âme « la puissance de produire les idées », à partir des impressions sensibles.

(2) *Méditations...*, I, §§ 2-7, G. L., II, p. 115 et G., p. 9-12. Cette erreur a encore pour fondement un sentiment intérieur mal analysé : « Je sens que la lumière se répand dans mon esprit à proportion que je la désire » (§ 2); « tes volontés sont ordinairement accompagnées de certaines idées, tu en es convaincu par le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi » (§ 7, cf. *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 3, G. L., I, p. 106 b et L., t. I, p. 242-243). Mais en réalité « cet effort que tu fais est accompagné d'un sentiment par lequel Dieu te marque ton impuissance et te fait mériter ses dons » (§ 5), et la raison ne trouve aucune « liaison nécessaire » entre le désir et son accomplissement (§ 3).

(3) Malebranche rattache à la troisième opinion d'une innéité actuelle de toutes les idées (cf. ci-dessus, p. 172 et n. 1-3) une variante (tombant sous les mêmes accusations d'invraisemblance) supposant « que Dieu en produise à tous moments autant de nouvelles que nous apercevons de choses différentes » (*R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 4, G. L., I, p. 107 b et L., t. I, p. 245). Cette sorte d'occasionalisme serait plus proche de la conception de La Forge et Roell, excluant toute permanence des idées innées comme dans une galerie de tableaux et ne les explicitant que *data occasione* : cf. le texte de ROELL cité p. 174, n. 1-2. C'est aussi à propos de certaines idées *naturelles*, mais seulement de celles qui se forment « à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance », que La Forge emploie l'expression *cause occasionnelle* (*Tr. de l'esprit...*, c. 10, p. 124 et 132). Mais ils n'ont jamais dit expressément que cette production devait à chaque fois être attribuée à Dieu. C'est Malebranche qui étend la négation

de l'opinion suivante : « Que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour apercevoir les objets, et qu'il peut, en se considérant et toutes ses perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors (1). » N'est-ce pas là le « trésor de notre esprit », riche de toutes les virtualités accessibles à sa lumière naturelle? Or Malebranche y dénonce précisément « la vanité naturelle...et le désir de ressembler à celui qui comprend en soi tous les êtres... Car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa lumière (2) ». A la « lumière naturelle » de la raison cartésienne, il oppose sans cesse le principe de l'illumination augustinienne : *Dic quia tu tibi lumen non es* (3).

Par là se découvre le fondement théologique de sa thèse sur l'obscurité essentielle de l'âme à elle-même. Car la suite de ce même texte affirme : *A me enim nihil nisi tenebrae* (4). Sans doute il est curieux que Malebranche, comme les autres cartésiens (5) ne retienne du *De Trinitate* que le fondement de notre spiritualité et qu'à cette époque seul un adversaire du cartésianisme mentionne d'après le Père de l'Eglise ces déplorables ténèbres où se cachent nos puissances les plus intimes : ce pourquoi l'âme s'interrogeant sur ses forces, se

de toute activité à notre esprit même, tandis que La Forge précise qu'il a « la faculté de les penser et de les former, laquelle en est la cause prochaine et principale » (*ibid.*, p. 143), la puissance en l'esprit n'étant pas seulement passive mais aussi active (p. 144). R. DESCABETS (*Critique de la critique*, p. 210) proteste contre la réfutation rapide de Malebranche car « c'est cette manière qui lui paraît indubitable » (cf. H. GOUIER, *La Philosophie de M.*, p. 228, n. 3).

(1) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 5, G. L., I, p. 107 b et L., t. I, p. 246. Ceci répond assez bien à la conclusion de La Forge, disant après Descartes que les idées innées ne diffèrent pas de notre faculté de penser (*op. cit.*, p. 145. Cf. ch. I, p. 72 et 93-94, ce qui exclut toute interprétation actualiste du « trésor de notre esprit » évoqué dans la 5^e Méditation).

(2) *R. d. V.*, *ibid.*, G. L., I, p. 108 a et L., t. I, p. 246-247.

(3) Saint AUGUSTIN, *Sermo* 8, *De verbis Domini* (= sermo 67 « selon l'ordre nouveau », P. L., t. V, c. 4), cité par MALEBRANCHE, *ibid.* et *Entretiens...*, préface (manquant dans G. L.), éd. C., t. I, p. 35-36; *Réponse...* à A., c. 7, § 3 et Réponse à la 3^e lettre, *Recueil*, t. I, p. 96-97 et IV, p. 42 et 46.

(4) *Ibid.*, cité dans *Entretiens* et *Réponse à A.*

(5) Cf. ci-dessus, p. 108-109. Malebranche invoque en ce sens « le chapitre 10 du dixième livre de la Trinité, les chapitres 4 et 14 du livre de la Quantité de l'âme, ou les « Méditations de M. Descartes » (*R. d. V.*, l. I, c. 10, § 1, G. L., I, p. 25 a et L., t. I, p. 54 : la 1^{re} éd. y ajoutait l'opuscule pseudo-augustinien : *le Livre de l'Esprit et de l'Âme*, référence supprimée dès la 2^e éd. (1675) : cf. éd. Roustan-Schrecker, t. I, p. 118 et L., p. 54, n. 3). Nous n'avons pas trouvé ces références dans l'appendice où H. GOUIER (*La Philosophie de M.*, p. 411-420) relève les citations de saint Augustin par Malebranche. Mais ceci confirme bien sa thèse (*ibid.*, p. 281-284) que Malebranche n'aurait d'abord retenu de saint Augustin que ce qui lui était signalé par A. Victor.

défie de la conscience, son propre fonds lui restant en majeure partie occulte (1). Cependant, Malebranche retrouve bien la perspective d'une âme qui est d'abord mystère et dont les profondeurs embrassent ce *Deus intimior intimo meo* (2). Si Dieu parle aux créatures, c'est « dans le plus secret de leur raison (3) ». « Car il est et opère en nous d'une manière si secrète et si insensible que nous ne nous en apercevons pas (4). »

Le témoignage de la conscience est ici impuissant, parce qu'il ne s'agit plus d'appréhender l'existence de nos propres actes, mais la source d'une opération mystérieuse qui nous dépasse infiniment. En transposant, après saint Augustin, sur le plan rationnel les textes johanniques sur la lumière du Verbe, Malebranche ne confond pas sans doute l'action de « la Raison universelle des esprits (5) » avec la grâce propre-

(1) G. DE VRIES, *Exercitationes rationales*, sect. II, § 3, p. 12, cite (sans référence) saint Augustin disant : *Sunt istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea, quae in me est; ut animus meus de viribus suis se interrogans, non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est* (= *Conf.*, X, c. 32, § 48. Cf. *Introd.*, p. 32). ROELL (*Dissertationes... De ideis innatis*, sect. II, p. 266-267, répond que le texte d'Augustin souffre plusieurs interprétations et tandis que la connaissance de nos opérations lui paraît claire, grâce à la conscience, *si enim de modo, quo mens hoc illud agit, intelligentur, fatendum est, illum plerumque occultum esse, et a Dei, auctoris naturae, voluntate pendere*. Il est bien notable que le cartésien n'évoque pas même à ce propos notre ignorance des puissances de l'âme, ne retenant du Père de l'Église que ce qui confirme la transparence de la conscience à elle-même. Contre ces citations unilatérales de l'augustinisme, un professeur anticartésien et antijanséniste de Louvain, D. DECKER, avait déjà protesté (*Cartesius seipsum destruens...*, Louvain, 1675), mais en développant surtout les thèses anticartésiennes de saint Augustin sur la matière, les accidents, l'âme des bêtes... En ce qui concerne l'âme, il montre seulement qu'elle ne consiste pas *in continuo actu intelligendi*, en s'appuyant sur la lettre 102 : *Anima vero quia est etiam dum non intelligit, aliud est quod est, aliud quod intelligit* (cité p. 62); puis discutant le c. 12 du l. X du *De Trinitate* (invoqué par tous les cartésiens, il établit : *mens semper seipsam nosse*), il le commente ainsi : *Vel potius non agitur ibi de cognitione actuali, vel uti probari potest ex l. 14 De Trin., c. 6 ubi sic habetur : « Nec ista sane gignit ista notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se « conspicit, tanquam sibi ante in cognita fuerit. Sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur etiamsi non cogitentur, quoniam dicimus hominem nosse litteras etiam cum de aliis rebus « non de litteris cogitat »* (cité p. 62-63). Sur ces textes augustinien, cf. *Introduction*, p. 27 sq.

(2) Cité par MALEBRANCHE, *Recueil...*, t. IV, p. 67, etc.

(3) Traduction libre par MALEBRANCHE de *Occulta inspiratione*, saint AUGUSTIN, *I de Genesi ad lit.*, c. 50, cité dans *R. d. V.*, préface, G. L., I, p. xxii a et L., t. I, p. xii. Cf. *ibid.*, G. L., p. xxi b et L., p. xi : « Encore que ceux qui sont plongés dans le vice... soient insensibles à la vérité, ils ne laissent pas d'y être unis. »

(4) *R. d. V.*, l. V, c. 5, G. L., I, p. 179 b et L., t. I, p. 111. Cf. *ibid.*, l. IV, c. 10, § 2, G. L., I, p. 150 b et L., I, p. 48 : « Dieu agit en nous sans que nous le sachions »; *Morale*, 1^{re} p., c. 10, § 6 et 2^e p., c. 3, § 4, G. L., I, 433 a et 449 b et J., p. 109 et 161, etc.

(5) *Méditations chrétiennes*, avertissement, G. L., II, p. 113 a et G., p. 1 :

ment dite octroyée par le Rédempteur (1). Mais le Verbe éternel est le même Jésus-Christ qui s'est incarné pour notre salut; et la lumière qui nous illumine sur les vérités mathématiques peut être dite surnaturelle par son origine, puisque « c'est Dieu même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles (2) ». Aussi Malebranche ne fait-il qu'étendre à toutes les opérations qu'il attribue à Dieu les positions traditionnelles concernant la grâce : de même que la grâce actuelle est perceptible en ses effets, et non en sa racine (3), nous éprouvons seulement le « sentiment intérieur de notre propre attention » puis la présence des idées à l'esprit (4). Mais « les idées de toutes choses nous étant continuellement présentes dans le temps même que nous n'y faisons pas attention (5) », elles restent donc à notre disposition « de façon latente (6) », sans qu'on puisse pourtant parler vraiment d'inconscient, puisque le siège des idées n'est « pas proprement en nous (7) », « et il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent (8) ».

Toutefois, nous n'avons aucune conscience de cette perpétuelle présence de Dieu. Arnauld, qui invoquera ultérieurement cet argument dans sa polémique théologique sur la vision en Dieu des vérités morales, s'était d'abord contenté de reprocher à Malebranche le principe selon lequel l'âme ne saurait voir que ce qui lui est intimement uni (9), parce

« Le Verbe Éternel est la Raison universelle des esprits, et... ce même Verbe, fait chair est l'auteur et le consommateur de notre foi... » Sur les protestations des contemporains contre cette attribution à Jésus-Christ des thèses de Malebranche, cf. l'éd. Gouhier, p. xxxiv et 4-5, n. 1.

(1) *Tr. de la Nature et de la Grâce*, 2^e discours, a. 2, G. L., II, p. 316 a, etc. Sur cette confusion faite par Nicole, mais rejetée par Lamy, disciple de Malebranche, cf. ch. III, p. 203, n. 2.

(2) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 6, G. L., I, p. 109 b et L., t. I, p. 249-250.

(3) Cf. Introduction, p. 13 et ch. III, p. 201 sq. (Pour Malebranche la grâce est une délectation sensible.)

(4) *Morale*, 2^e p., c. 3, § 4, G. L., I, 449 b et J., p. 161 : « Comme l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible et que nous avons sentiment intérieur de notre propre attention; nous regardons cette même attention comme la cause véritable des effets qui... la suivent. »

(5) *R. d. V.*, l. VI, 1^{re} p., c. 1, G. L., I, p. 201 a et L. t. II, p. 159.

(6) M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, p. 37.

(7) Ch. BLONDEL, *La psychologie de M.* (R. internationale de philosophie, 1938, p. 69), dit à ce propos : « Ainsi se dessine la notion d'un inconscient qui n'est pas proprement en nous, qui n'est pas proprement en Dieu, où il n'est évidemment rien d'inconscient, Dieu étant toujours présent tout entier à lui-même, mais qui tient plutôt à notre union immédiate et directe avec Dieu, jointe à l'imperfection et la limitation de notre esprit. »

(8) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 6, G. L., I, p. 109 b et L. t. I, p. 250.

(9) *Vraies et fausses idées*, c. 11, *Œuvres*, t. 38, p. 278, etc. (Sur la polé-

que le fait même de connaître, clairement appréhendé par la conscience, définit suffisamment pour Arnauld la « présence » à l'esprit (1). Mais si son adversaire l'avait pressé sur ce point, Malebranche aurait sans doute répondu que, d'une part, la conscience doit nous faire saisir, avec la confusion qui lui est propre, les effets de cette présence; et d'autre part, que son origine reste insaisissable, parce que la permanence en est « habituelle » : nous percevons des opérations particulières, sans pouvoir remonter à leur source autrement que par la raison.

Pour le premier point, une réflexion plus attentive nous montrerait « que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déjà quoique confusément et en général (2) ». Aussi Malebranche, malgré sa critique de l'innéité, peut-il évoquer à la suite de Descartes les « semences de vérité » que la méditation permet de trouver en soi-même (3); seulement il en rend compte par l'enseignement du Maître intérieur : « C'est par la méditation et par une attention fort exacte que nous l'interrogeons, et c'est par une certaine conviction intérieure, et par ces reproches secrets qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas qu'il nous répond (4). » Si l'Ordre des perfections, comme système d'idées claires, est saisi par la raison, c'est donc le sentiment qui nous avertit intérieurement de notre fidélité ou de nos violations, d'où suit le caractère obscur de la conscience morale (5).

Cependant cette subconscience du sentiment expliquerait les illusions sur nous-mêmes ou le fait du remords confusément éprouvé alors que nous n'avions pas au préalable la

mique ultérieure contre Huyghens, Nicole et Lamy, cf. ch. III, p. 204, n. 1 et 205.

(1) *Ibid.*, c. 4, 8, 19, p. 192, 216-217, 282, etc.

(2) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 6, G. L., I, p. 109 *b* et L. t. I, p. 250. Cf. *ibid.*, c. 4, G. L., p. 107 *b* et L., t. I, p. 245 : « Il est nécessaire qu'en tout temps nous ayons *actuellement* (ce dernier terme étant précisé par Malebranche dans la 2^e éd., 1675) dans nous-mêmes les idées de toutes choses; ce que nous ne pourrions pas si nous ne les apercevions déjà confusément, c'est-à-dire si un nombre infini d'idées n'était présent à notre esprit. » Cet argument, dirigé contre la création occasionnelle des idées en nous (cf. ci-dessus, p. 176, n. 3), montre que cette aperception confuse est plus une exigence de la raison qu'une donnée de l'expérience intérieure.

(3) *R. d. V.*, l. I, I, c. 3, § 1, G. L., I, p. 7 *a* et L., t. I, p. 15.

(4) *Ibid.* Cf. l. III, 1^{re} p., c. 4, § 4 et 2^e p., c. 6, G. L., I, p. 101 *a*, 111 *b* et L., t. I, p. 231 et 254.

(5) *Morale*, 1^{re} p., c. 10, § 6 : « Comme l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible, on croit se répondre à soi-même et se faire des reproches, lorsque la Raison universelle nous répond et nous reprend dans le plus secret de nous-mêmes, G. L., I, p. 433 *a* et J., p. 108-109. Cf. M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, note p. 95-96.

nette aperception de la loi. Mais suffit-elle à fonder le principe posant que nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine? Malebranche pense que c'est l'absence d'une idée claire de l'âme qui empêche de discerner notre conformité avec l'ordre : « Le sentiment intérieur qu'on a de soi-même ne peut rien assurer sur cela. Saint Paul dit bien que sa conscience ne lui reproche rien, mais il n'assure pas pour cela qu'il soit justifié (1). » A quoi Arnauld, qui accepte ce fait théologique, répond que l'ignorance peut aussi bien porter sur la nature de ce qui est conforme à l'ordre, et que l'impuissance de notre conscience concerne seulement nos dispositions intérieures (2).

Or, Malebranche n'en disconvient pas : l'absence d'idée claire de l'âme empêche de « connaître exactement toutes ses dispositions intérieures au bien et au mal (3) ». Et le *Traité de morale* développe la distinction entre les « mouvements actuels et passagers » et les dispositions profondes et stables : « Un homme est juste devant Dieu, lorsque son cœur est véritablement plus disposé à aimer le bien que le mal d'un amour libre et raisonnable, soit que cette disposition soit acquise par des actes d'amour libres et raisonnables ou autrement. Mais comme on ne sent pas ses habitudes, comme on ne connaît que ce qui se passe actuellement dans l'âme, et que la charité ne se fait pas sentir comme la concupiscence qui est souvent excitée, on ne peut s'assurer de l'état où l'on est (4). »

Ainsi, sous les actes, qui peuvent être subconscients, mais dont l'existence est toujours accessible à une réflexion attentive demeurent les *habitus* proprement inconscients. Ici Malebranche ne fait que reprendre la tradition déjà suivie par Descartes. Mais tandis que Descartes posait par la seule philosophie la possibilité d'habitudes spirituelles, comme les vestiges de la mémoire intellectuelle, Malebranche, s'appuyant toujours sur notre ignorance de la nature de l'âme, déclare : « On ne sait point en quoi consistent les dispositions de l'âme... On ne peut

(1) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 337 b-338 a, et L., t. III, p. 103. Ce texte de I Cor., c. 4, v. 4 est souvent invoqué par les théologiens (cf. ch. III, p. 201).

(2) *Vraies et fausses idées*, c. 23, *Œuvres*, t. 38, p. 319-320.

(3) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 338 a et L., t. III, p. 103. Malebranche continue par l'exemple célèbre de la présomption de saint Pierre sur ses propres forces (cf. *Introd.*, p. 32, n. 4).

(4) *Morale*, 1^{re} p., c. 3, § 17, G. L., I, p. 410 b et J., p. 35. Cf. *ibid.*, c. 4, § 3; c. 7, § 2; c. 8, § 2; c. 13, § 13..., G. L., I, p. 411 b, 421 b, 424 b, 444 a et J., p. 39, 71, 81, 142, etc. Et 8^e éclaircissement, §§ 17, 20, G. L., I, p. 309 b-310 et L., t. III, p. 42-44.

pas même concevoir en quoi de telles dispositions pourraient consister. Je dis plus, on ne peut par la raison s'assurer positivement si l'âme seule séparée du corps, ou considérée sans rapport au corps, est capable d'habitudes et de mémoire (1) ». C'est là probablement le signe d'une répugnance pour la notion de « puissance » spirituelle, « qualité imaginaire et je ne sais quelle, que les philosophes scolastiques reçoivent pour expliquer la facilité que nous avons à faire certaines choses, comme le disait Du Roure, cartésien qui expliquait tous ces phénomènes par les seules habitudes corporelles (2). Et si Malebranche ne s'en tient pas là, grâce à « de bonnes raisons, qui, dit-il, me portent à croire que j'ai en effet de telles dispositions, quoique je ne les connaisse point en moi (3) », ces « raisons » de croire, que la raison ne saurait positivement assurer, relèvent de la foi, comme celles qui permettent de supposer l'existence des corps (4). Car c'est la théologie qui implique « la grâce justificante, ou la charité habituelle », et la ressemblance de l'âme avec la Trinité, « énigme réservée pour le ciel (5) ». C'est aussi

(1) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 337 b et L., t. III, p. 102. Puisque ces dispositions demeurent inconscientes, le sentiment intérieur est aussi impuissant : et sans les « raisons » dont il sera parlé ci-dessous, « je jugerais en ne consultant que le sentiment intérieur, qu'il n'y a point dans mon âme ni d'habitude, ni de mémoire spirituelle » (*Ibid.*).

(2) J. DU ROURE (cartésien dont on sait seulement qu'il fut en correspondance avec Clauberg : cf. p. 141, n. 4), *La Philosophie*, 5^e p., La Théologie naturelle, a. 3, § 40, p. 335. De même, BAYLE dans le *Système de philosophie* qu'il rédigea pour son cours cartésien de Sedan (cf. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, p. 464-466) explique toutes les habitudes par la disposition du cerveau et dit que certaines « sont spirituelles, non en elles-mêmes, mais dans l'effet qu'elles produisent » (*Métaphysique*, 2^e p. c. 3, rééd. de 1785, p. 277-278). Seul Cally distingue, comme la tradition scolastique, les *habitus* corporels et spirituels, innés et acquis, naturels et surnaturels (*Universae philosophiae institutio*, 1695, 1^{re} p., p. 49 et 2^e p., p. 349-352).

(3) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 337 b et L. t. III, p. 102.

(4) Cf. 6^e éclaircissement, *Entretien*, VI, etc.

(5) *Morale*, 2^e p., c. 5, § 4 : « Tous les devoirs que nous rendons à la sagesse, à la puissance et l'amour divin, sont autant de traits qui nous reforment sur notre modèle : et la disposition habituelle à former de ces jugements et de ces mouvements est la véritable perfection de la créature, essentiellement dépendante du souverain bien et faite uniquement pour trouver dans sa ressemblance avec Dieu sa perfection et son bonheur. Cependant il faut l'avouer et on le reconnaît assez, je n'ai fait que bégayer dans la comparaison que je viens de faire de l'âme avec la Trinité sainte. Ce mystère est incompréhensible, et d'ailleurs je n'ai point d'idée claire de l'âme. Comment donc pourrais-je en marquer précisément les rapports ? Dieu nous a créés à son image et à sa ressemblance. Le fait est certain, mais c'est une énigme réservée pour le ciel. Il est bon néanmoins d'entrevoir cette grande vérité, afin que l'esprit pense à l'excellence de son être, et qu'il souhaite de connaître clairement ce qu'il aperçoit confusément. » Ce texte, où l'influence des spé-

cette perspective de l'immortalité qui appelle l'hypothèse d'une mémoire en « l'âme seule séparée du corps (1) », et nous fait aspirer au moment bienheureux où nous découvrirons nos aptitudes à « jouir d'une infinité de plaisirs (4) » en contemplant l'archétype d'après lequel Dieu nous a formés, alors qu'ici-bas « la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre... que la moindre partie de notre être (3) ».

Mais si le départ est ici nettement marqué, comme chez Descartes entre ce qui est fondé en raison et ce que la foi seule nous apprend, ceci, loin d'autoriser l'indépendance des deux domaines, établit chez Malebranche la nécessité de leur union. Le fait que « l'homme n'est que ténèbres par lui-même » fonde l'humilité chrétienne (4); mais en même temps qu'une conception religieuse des profondeurs de l'âme, il traduit la décision de ne prendre pour véritablement objectives que les connaissances démonstratives, ce qui déprécie la constatation empirique des sentiments. Ainsi Malebranche pose toujours les problèmes en philosophe, même quand il avoue que leur solution ne peut être esquissée que par le théologien. Cette interférence constante des deux points de vue suffirait à le distinguer profondément de Descartes, aussi bien que des théologiens et moralistes pour lesquels la confrontation du cartésianisme avec le dogme est subordonnée aux questions évoquées par ce dernier (5).

*
* *

Cependant cette situation originale de Malebranche, constituant une philosophie rationnelle, mais une philosophie chrétienne, à partir du cartésianisme, le conduit-elle à rompre avec celui-ci sur la valeur et les limites de la connaissance par cons-

lations augustinienes est manifeste, montre bien comment le dogme, établissant un *fait* qui dépasse la raison, remplace ici l'irrationalité du fait de conscience.

(1) 11^e éclaircissement, G. L., I, p. 337 *b* et L., t. III, p. 102.

(2) 9^e Méditation chrétienne, § 21, G. L., II, p. 146 *b* et G., p. 183.

(3) *R. d. V.*, l. III, 2^e p., c. 7, § 4, G. L., I, p. 113 *a* et L., t. I, p. 257 (Malebranche a rajouté après la 1^{re} éd. « peut-être », la multiplicité de nos aptitudes n'étant encore qu'une hypothèse invérifiable).

(4) *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, De l'homme considéré comme créature, 3^e considération, éd. Cuvillier, p. 112. Malebranche affectionne ce genre de formule : « Je ne suis que ténèbres à moi-même » (9^e Méditation chrétienne, § 15, G. L., II, p. 145 *b* et G., p. 178. Cf. 3^e Entretien, §§ 7-8, etc.). C'est un autre aspect du principe que l'homme n'est pas sa propre lumière (cf. ci-dessus, p. 177, n. 3). Saint Augustin dit aussi *ad tua tenebrosus es* (Sermo 67, anciennement serm. 3, P. L., V, 539, cité par MALEBRANCHE, *Réponse à A.*, Recueil, t. I, p. 235-236).

(5) Cf. ch. III.

science? Si l'opposition avec les disciples stricts de Descartes est flagrante, encore convient-il d'en déterminer la portée exacte.

Comme pour Spinoza, la racine profonde de la divergence avec Descartes naît d'une conception différente de la relation entre le sujet et l'objet. Saisissant l'objet dans et par le sujet, Descartes part du pour-soi de la conscience, tandis que Spinoza accède directement à la connexion rationnelle des idées. Or Malebranche adopte aussi une perspective objectiviste : mais, au lieu d'identifier la puissance d'affirmation intrinsèque aux idées vraies et l'activité de l'esprit qui les pose, parce qu'il est un mode de la Source même de toutes les liaisons nécessaires, Malebranche, accentuant la distance entre Dieu, seul actif, et le sujet créé, ne laisse plus au dernier que la vision passive du monde intelligible.

Ainsi Descartes pose l'autonomie des consciences qui découvrent les vraies et immuables natures par l'examen intérieur de leurs propres modalités : la conscience enveloppe leur déroulement infini, mais on ne saurait dire qu'elle les « contient » préalablement à leur mise en œuvre. L'aperception de ses propres actes reste le trait distinctif d'une pensée qui s'exerce sans interruption; cependant, comme cette saisie immédiate s'opère dans un déroulement temporel, elle n'appréhende que des modalités particulières. Au-delà subsiste le principe de leur jaillissement : la *res cogitans* est donc infiniment plus complexe que les diverses pensées successivement aperçues, et peut être riche de très nombreuses dispositions inconscientes. Or la méthode réflexive de Spinoza dissipe toutes ces virtualités dans la transparence à elle-même de l'*idea ideæ*. Au plan impersonnel et intemporel d'une nécessité rationnelle, la conscience humaine se vide de tout contenu subjectif, et l'expérience vague des phénomènes psychologiques est dupe d'illusions qui correspondent, non à des profondeurs mystérieuses, mais à une simple absence de réalité spécifique, à une ignorance des véritables relations entre l'homme et l'univers, et la connaissance vraie fait évanouir ces trompeuses déficiences. Au contraire chez Malebranche, l'ignorance de soi reste radicale, par suite d'une décision divine, qui pour des motifs extra-rationnels, dénie à l'homme en cette vie la contemplation de l'idée de son âme. Cependant cet archétype existe : malgré son sens très aigu de l'opposition entre le domaine quantitatif et les nuances qualitatives des faits de conscience, le « Méditatif » rêve d'une science de l'esprit sur le mode de la déduction rationnelle des notions géométriques. Car connaître véritablement c'est recevoir l'im-

pression des idées et de leurs rapports; l'âme ne peut être directement affectée que par des êtres intelligibles, mais cet idéalisme de Malebranche est également réaliste, les idées ayant une réalité indépendante, hors de l'esprit qui les aperçoit. Même l'archétype de l'âme lui doit donc être extérieur, étranger, et ne pourrait être découvert que grâce à la lumière divine qui, de fait, nous est refusée : le sujet n'est pas objet pour lui-même.

Toutefois l'absence d'un contenu propre à l'entendement ne fait pas de l'âme une pure forme de connaissance. Sa dépendance radicale du monde intelligible s'oppose à toute perspective critique. Et Malebranche est aussi éloigné de l'hylémorphisme scolastique, qui nie la connaissance immédiate de l'âme par elle-même, parce que son intellect est d'abord dirigé vers le sensible d'où il abstrait les espèces intelligibles avant de se retourner par réflexion vers le principe spirituel de cette opération : la connaissance abstractive de l'âme est, à un degré supérieur, du même ordre que la connaissance des choses extérieures. Au contraire pour les cartésiens, la pensée « est essentiellement réfléchissante sur elle-même », comme le marque fortement Arnauld, tout en maintenant qu'il peut s'y superposer une autre réflexion « plus expresse, par laquelle nous examinons notre perception par une autre perception (1) ». Mais pour Malebranche, la distinction constante du sujet et de l'objet réintroduit une coupure entre la conscience immédiate qui révèle seulement l'expérience confuse des faits, et la réflexion que l'absence d'une idée de l'âme réduit à s'exercer à partir des sentiments et de l'analogie très générale avec la substance étendue, pour affirmer quelques propriétés fondamentales de la substance pensante. Aussi son disciple Lelevel critique-t-il également la *Réponse* de Régis affirmant contre Huet que l'âme est connue par elle-même, et la réplique scolastique de Du Hamel, niant que l'âme soit mieux connue que le corps uniquement parce qu'elle ne se connaît que par le moyen du corps (2). Car Malebranche reste ici

(1) *Vraies et fausses idées*, c. 13, *Œuvres*, t. 38, p. 204; cf. c. 12, p. 245-246, où Arnauld use du vocabulaire thomiste : « Cette première perception qui était auparavant *id quo intelligitur*, devenant par cette réflexion *id quod intelligitur*. » Mais tout en notant que la perception comme telle est proprement *id quo intelligitur* et que saint Thomas réserve le mot d'idée au *quod*, objet de la réflexion *expresse*, Arnauld précise ce qui est propre au cartésianisme, la perception étant « aussi en quelque sorte *id quod intelligitur* par la réflexion virtuelle qui lui est essentielle » (c'est-à-dire la conscience immédiate). Cette réflexion expresse qui a pour objet la première pensée, « en sera une perception formelle et par conséquent une idée » (*ibid.*, c. 24, p. 324).

(2) LELEVEL, *La Vraie et la fausse métaphysique...*, c. 1, p. 17 (contre

cartésien, en accentuant la séparation entre l'âme et le corps, et en maintenant, à défaut d'une notion intellectuelle claire et distincte, la conscience immédiate par laquelle l'âme est indubitablement présente à elle-même, sans aucune référence au corps.

L'âme, sans être proprement connue, découvre donc progressivement à l'expérience intérieure quelques-unes de ses modalités; et, en évoquant la possibilité de nombreuses propriétés inconnues en nous, Malebranche, opposé à tout formalisme, réintroduit un contenu spirituel en l'âme, bien qu'il nous demeure opaque. Ses dispositions inconscientes ne se révèlent que par ses actes. Du moins ceux-ci sont-ils directement saisis par la conscience.

Or, malgré les vocables d'obscurité et de confusion qu'il décerne à cette conscience, Malebranche nous semble sur ce point plus fidèle à Descartes que tous les disciples qui proclament l'infailible transparence de son témoignage. L'attachement exclusif à l'identité de la pensée et de la conscience entraîne en effet une confiance aveugle dans les données du sens intime, et se confond aisément avec l'éclectisme facile du sens commun. La clarté de l'expérience intérieure couvre toutes les pétitions de principe, telles que les définitions par Arnauld des modalités de la connaissance. Et comment pourrait-elle départager ceux qui l'invoquent en sens contraire, comme les empiristes et les occasionalistes touchant l'union de l'âme et du corps? Malebranche fait alors appel à la raison; mais celle-ci garde pour point d'application le sentiment confus qu'un effort d'attention analyse avec plus de précision, sans toutefois dissiper son irréductible caractère empirique. N'est-ce pas la même inspiration qui anime Descartes, toujours soucieux de ruiner les préjugés et d'éclairer par la réflexion critique le contenu de l'expérience intérieure? Si, à la différence de Malebranche, il affirme que les sentiments eux-mêmes peuvent être connus distinctement (1), ce n'est pas, comme le croirait trop aisément Arnauld (2), parce que leur vivacité s'impose à la cons-

Régis) et c. 12, p. 154-155 (contre Du Hamel. *Ibid.*, p. 156, il fait allusion à la crainte « que s'il faut une seconde idée pour connaître la première, il en faille une troisième pour connaître la seconde... » Au contraire pour Malebranche, « la conscience même de l'idée implique une modification de l'âme qui elle-même n'est pas idée, car il faudrait une autre conscience pour l'apercevoir et ainsi de suite à l'infini » (M. GUÉROULT, *Étendue et psychologie chez M.*, p. 20).

(1) *Principes*, I, 66.

(2) *Vraies et fausses idées*, c. 23, *Œuvres*, t. 38, p. 316-317.

science; mais c'est que, la véritable nature du sentiment et son domaine spécifique ayant été préalablement déterminés, les confusions du sens commun sur son objectivité s'évanouissent. Et quand il dit que la nature de l'âme, aussi bien que son existence, est « plus aisée à connaître que le corps (1) », ce gallicisme n'implique aucun laisser-aller aux illusions de la conscience spontanée : chez Descartes, comme chez Malebranche, la raison contrôle le sentiment intérieur. Et, tandis que les cartésiens trop stricts laissent de côté l'étude des degrés inférieurs de la conscience, les deux philosophes majeurs ne peuvent négliger ses phénomènes marginaux. Car c'est par une analyse plus aiguë des pensées quasi subconscientes que maintes erreurs seront redressées : la réflexion attentive s'attache à la confusion pour la réduire. Mais cette expérience intérieure, si obscure soit-elle, reste la base de toute notre connaissance de l'âme, précisément parce que nous ne pouvons en déduire *à priori* les modes. Et c'est ce qui explique l'égale prudence de tous les cartésiens, y compris Malebranche, au sujet des dispositions inconscientes : le témoignage direct faisant ici défaut, on doit veiller à ne pas multiplier les hypothèses invérifiables, et à ne supposer de telles virtualités ou « habitudes » spirituelles, que dans la mesure où elles sont exigées par la raison ou par la foi.

(3) On sait que le titre latin de la 2^e Méditation affirme : *Quod ipsa sit notior quam corpus*, ce qui n'implique aucune « aisance » mais seulement qu'elle est *cognitu prior, evidentior et certior* (5^e réponses, A. T., VII, 384).

CHAPITRE III

LES PROFONDEURS DE L'ÂME CHEZ LES THÉOLOGIENS CARTÉSIENS

Les illusives clartés du témoignage de la conscience, invoqué en sens contraire par les divers disciples de Descartes, aboutissent à la thèse de Malebranche qui en rend compte par le caractère confus de la connaissance par conscience ou sentiment : le bilan des polémiques entre cartésiens serait ainsi tout négatif, montrant l'échec d'une interprétation trop littérale des formules de Descartes sur l'identité de la pensée avec la conscience.

Est-ce à dire que les germes féconds qu'une analyse des textes mêmes de Descartes nous avait fait pressentir sont restés en sommeil, et ne les aurions-nous décelé qu'à la lumière des préoccupations modernes sur l'inconscient, au risque de les projeter artificiellement dans le passé ? Sans doute les discussions des disciples immédiats, en ressuscitant sans ses prolongements ultérieurs l'impression des contemporains à la lecture du Maître, prouvent-elles que ces vues sur la pensée enveloppée et les phénomènes marginaux de la conscience restaient elles-mêmes en marge des thèses les plus apparentes dans le cartésianisme. Mais le problème de l'inconscient, loin d'être moderne, était présumé par maintes recherches théologiques. Et il est notable que, parmi les philosophes issus de Descartes, seul Malebranche dépasse les apories des disciples trop stricts, en expliquant par l'obscurité de la conscience leurs interprétations divergentes de son témoignage, puisque certaines préoccupations religieuses ne sont pas étrangères à sa thèse sur les limites de notre connaissance de l'âme, le secret des opérations de Dieu en nous ou la profondeur des *habitus* qui servent de soutien à la vie morale. Cependant ces éléments sont intégrés dans un système foncièrement philosophique, en tant que les dogmes

mêmes, comme les faits pour le savant (1), ne sont que le point de départ d'une réflexion rationnelle. Et même la polémique avec Arnauld, suscitée par les divergences théologiques sur la grâce (2), se déroule en majeure partie sur le plan des « idées », opposant une expérience psychologique prétendue immédiate à son interprétation par Malebranche.

Au contraire, bien que certains d'entre eux s'apparentent aux discussions soulevées par la vision en Dieu, les problèmes que nous allons aborder à présent, ont pour trait commun d'être posés indépendamment du cartésianisme : discussion sur la grâce ou sur le pur amour, analyses des moralistes qui dénoncent les replis de l'amour-propre ou les illusions de la prière, ces questions apparaissent dans le prolongement des recherches évoquées dans l'Introduction. Et ces rigueurs dans l'approfondissement de la connaissance de soi doivent peut-être autant à Montaigne ou à saint François de Sales qu'à la place éminente que prend la conscience chez les cartésiens.

Toutefois, il est très frappant que ces analyses sur les profondeurs de l'âme soient le fait, non pas des tenants attardés d'une scolastique sclérosée, mais de théologiens et de moralistes tous plus ou moins influencés par la philosophie de Descartes. Qu'ils l'aient d'abord suivi pour s'en détacher ensuite comme Poiret, qu'ils fassent à son sujet quelques réserves comme Nicole, Bossuet et Fénelon, ou qu'ils pensent lui rester fidèles ainsi qu'Arnauld et dom François Lamy (pour ce dernier d'ailleurs par l'intermédiaire de Malebranche), tous conduisent ainsi à poser le problème de la conciliation entre le cartésianisme strict et les exigences théologiques qui impliquent l'inconscient. A la différence des controverses précédemment évoquées, issues de l'interprétation même de Descartes, les moralistes et théologiens ne traitent pas les problèmes à présent abordés en tant que cartésiens. Mais situés au confluent des deux courants qui entraînent, avec la théologie morale le problème de l'inconscient, et la prédominance de la conscience claire avec le cartésianisme, ils montreront s'ils sont conciliables. Pour Nicole ou Bossuet, les présupposés philosophiques du cartésianisme ne sont évoqués qu'accidentelle-

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, XIV, G. L., II et C. t., II, p. 176-177 : dans cette profession de soumission au dogme (cf. Y. DE MONTCHEUIL, *M. et le quietisme*, p. 72), Malebranche marque bien que « la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité » et « comme ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience... aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la raison ».

(2) Cf. ch. II, p. 156, n. 1.

ment. Mais la confrontation est abordée directement par le théologien Poiret, qui après avoir tenté une synthèse de la philosophie cartésienne avec les exigences de la foi et de la vie mystique, l'abandonne comme impossible. A cet échec s'oppose la fidélité cartésienne d'Arnauld qui le conduit à rejeter, au nom de la définition de la pensée par la conscience, l'hypothèse de pensées inconscientes, proposée par Nicole et défendue par dom Lamy. Pour rester dans la lignée de Descartes, faut-il donc renoncer à la richesse de certaines analyses psychologiques, ou inversement la lumière apportée par la réflexion religieuse fait-elle éclater les insuffisances du système cartésien? L'effort de Lamy pour garder tout l'apport positif de chacune des deux sources n'en présente que plus d'intérêt. Et de même que la philosophie cartésienne avait d'abord conduit à remettre en lumière certaines vues augustinienes, en laissant dans l'ombre les intuitions profondes sur les insuffisances de la connaissance de soi, peut-être les réflexions théologiques sur le mystère de l'âme ou les abîmes du cœur aboutiront-elles à dépasser l'identification trop simple de la vie psychologique avec la conscience claire que nous en prenons, en développant les germes enfouis dans le cartésianisme lui-même.

*
* *

Si Poiret fut conduit peu à peu à prendre une attitude critique à l'égard du cartésianisme (1), c'est après avoir adopté d'abord ses principes; et la première édition des *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* 1. IV (1677), définissait avec les autres disciples, la pensée par la conscience : *nec aliud per eam video posse designare quam Cogitationem, sive actu esse Conscium* (2). Cependant il ne méconnaissait pas la complexité des modalités de l'âme, au point que l'impossibilité de les déterminer toutes servait à établir par analogie

(1) Cf. en particulier le sous-titre du *De triplici Eruditione...*, l. III, in quibus Cartesianismi fundamenta, valor, defectus et errores deteguntur. P. Poiret (1666-1719), pasteur protestant, fut conquis au mysticisme par Antoinette Bourignon, dont il édita les œuvres (Amsterdam, 1679, 19 vol.), ainsi que celles d'autres mystiques. Outre les trois éditions des *Cogitationum...* (1677, 1685, 1715), ses principaux ouvrages sont : *L'Économie divine...*, 7 vol., 1687 et *De Eruditione solida, superficialia et falsa...*, 1692, 2^e éd. 1707. Sur l'évolution de sa pensée, cf. BOUILLIER, *Philosophie cartésienne*, t. II, ch. 12, p. 301-311.

(2) *Cogitationum...*, l. III, c. II, § 1, 1677, p. 91. Cf. l. II, c. I, p. 42 : *Me lamen dum cogito sufficienter existere, sive, satis esse mihi ad conscientiam existentiae meae cogitationem*; cf. c. II, p. 45 (*Perceptio seu conscientia*).

l'incompréhensibilité divine (1); mais c'est là « un grand défaut de la pensée et une ignorance de n'être pas connu de soi-même et de ne pouvoir l'être (2) », et les obscurités du *Noverim me* font surtout éclater par contraste l'éblouissante lumière de la Pensée pure (3).

La démarche purement philosophique de Descartes permet-elle dès lors de surmonter les limites de notre entendement aveuglé pour atteindre le *Noverim Te*? L'important *Discours préliminaire* qui ouvre l'édition de 1684 précise que la raison humaine est non seulement bornée du fait de son statut de créature, mais encore corrompue par le péché, et le témoignage du sens intime est particulièrement affecté par l'amour-propre (4). C'est pourtant une analyse de la conscience qui révèle à travers son inquiète insatisfaction, le perpétuel effort de dépassement qui caractérise l'homme : *Hoc est centrum animae intimum et essentialissimum, cupiditas, quaestio objecti, desiderium. Nihil intimius in mente est, et fundamentalius* (5).

(1) L. III, c. I, § 2 : *In me esse tam multiplices dispositiones seu aptitudines ad diversimode cogitandum, ut omnes enumerare, imo concipere non possim*, 1677, p. 89; cf. c. VI, p. 103-104.

(2) *Ibid.* : *Est enim defectus cogitationis magnus et ignorantia, sibi ipsi notum nec esse, nec esse posse*.

(3) *Ibid.*, c. VII, p. 107 : *Cogitatio creata, quae cognoscens est, et cujus natura in hoc est ut sit sui exitantis conscia, hoc sensu prior est eo quod postea novit, nempe Deo...*, mais ce n'est qu'une connaissance vague, tandis que Dieu est premier, non seulement dans l'être, mais aussi dans la connaissance distincte : *Nam ubi me omnibus alienis exuebam, remanebat primo conscientia seu notio mei sive meae intelligentiae : at illa informis se sola nec se intelligere, nec implere valens, ad aliud nempe ad summum Ens tendebat : quod prius contemplata, et ad se reversa, se postmodum, suasque perfectiones novit distinctius* (*ibid.*, § 2, p. 108). Le *Discours préliminaire* de la deuxième édition précise que, si la conscience poursuit toujours quelque objet, seule la conscience divine (*Dei conscientia liceat mihi sic loqui, aut, si recusas, adhibe vocabulum Cogitatio*) se suffit à elle-même (p. 6, et p. 11 où cette plénitude de satisfaction est rattachée au dogme de la Trinité).

(4) *Disc. prélim.*, p. 3-4, § 6 : *Sensuum intimorum affectionibus non semper fidendum... verum fas est dubitare num corruptus amor cujusque sui ipsius, cum pravis affectibus, iis immisceatur, eosque corrumpat*. Le traité *De vera methodo*, qui est en tête de la deuxième édition du *De Eruditione* dénonce comme une des plus importantes sources des erreurs cartésiennes : *Nec attendunt suae facultates utrum bono sint statu an secus* (§ 17, p. 14). L'optimisme de Descartes confiant dans le pouvoir de bien juger en chaque homme « qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature » (*Recherche de la Vérité*, A. T., X, 498) est en effet contraire à cette affirmation d'une *corruptio facultatum mentis atque adeo rationis* (§ 35, p. 27, cf. § 38, p. 30). Poiret l'établit à partir de l'expérience et de la conscience, ce qui regarde donc le philosophe autant que le théologien (§ 40, p. 31), et contre les scolastiques catholiques réduisant le péché à l'abus de facultés restées intègres, il soutient que la corruption leur est inhérente et affecte en particulier la raison (§§ 41, 42, 49, p. 33-34 et 36-41). Cf. la *Dissertatio nova* ajoutée à la troisième édition des *Cogitationum*, p. 1-29.

(5) *Cogitationum*, 1684, p. 11.

Et l'important ouvrage sur l'*Économie de la Providence universelle*, qui accentue sur plusieurs points la rupture avec le cartésianisme (1), part cependant d'une analyse très inspirée par les *Méditations métaphysiques*, tout en se colorant d'une angoisse plus augustinienne : « J'apprendrai de là à reconnaître, que je ne suis que ténèbres et qu'inquiétude, ou qu'une source des désirs ténébreux et inquiets, qui cherchent en général quelque éclaircissement et quelque repos, certaine lumière et certaine acquiescence, sans savoir ni comment, ni ce que c'est, sinon d'une manière toute confuse et obscure... Je suis une chose apercevante (2) qui a des pensées et des sentiments... Me désirè-je moi-même? Je me possède déjà, mais tout plein de ténèbres et d'obscurités, ce qui n'empêche nullement que je ne désire encore... Je sais confusément et ténébreusement que je cherche d'être éclairci, et que je ne suis pas ce je ne sais quoi qui peut être la source et la cause de cet éclaircissement. Je ne sais aussi que confusément et très obscurément ce que c'est que le repos et l'acquiescement que je désire. Je sais bien que je le désire... Ce désir semble ne pas différer de moi-même. Cependant je ne vois pas dans moi-même... que j'aie de quoi le contenter... Dirai-je que la raison de toutes ces choses est, que je suis imparfait, et que je tends à être plus parfait? » Mais l'idée de perfection ne peut naître de la seule considération du moi : « Je vois que je ne suis qu'un principe de désir et de recherche... une source de pensées informes, confuses, ténébreuses, embrouillées, sans ordre, sans certitude; sujette à enfanter mille chimères et mille désirs qui ne feront que m'inquiéter et me dévorer, sans espérance d'en sortir jamais si longtemps que je ne penserai qu'à moi-même (3). »

Mais si l'âme n'est pas sa lumière à elle-même, ce n'est pas comme pour Malebranche, la participation au Verbe en tant que Raison universelle qui viendra l'éclairer. L'illumination divine est d'un autre ordre et relève des dons surnaturels : puisqu'en réalité Dieu seul peut pénétrer de sa lumière le centre de l'âme, la rendant en son intime si claire et si lumineuse à

(1) L'opposition fondamentale concerne toujours la défiance à l'égard de la raison (cf. t. I, p. 218, 224, 228; II, p. 543-549, 583-584; VI, p. 103 sq. 190, 114, 238, etc.) et entraîne des critiques sur la méthode, l'usage de l'idée de Dieu pour remonter à lui, un certain dogmatisme en physique; et surtout, Poiret s'oppose vivement à l'occasionalisme (t. I, p. 120-122, VII, p. 42-46, etc.) et presque seul parmi les successeurs de Descartes, il conserve la thèse de la création des vérités éternelles (I, p. 60, etc.).

(2) Cf. une expression analogue de F. Lamy, citée ch. II, p. 113, n. 4, pour éviter l'emploi de *conscience* en français.

(3) *L'Économie...*, t. I, c. I, §§ 28-32, p. 37-41.

elle-même, qu'elle découvre et éprouve son centre, ses aptitudes et facultés, il est par suite, très évident que la connaissance intime et profonde de notre âme, pour être claire, distincte et adéquate, ne peut être produite et atteinte par la raison humaine, mais qu'elle est donnée à l'âme par la seule lumière de la foi, c'est-à-dire par la présence intérieure de Dieu, qui l'illumine et l'affecte sans intermédiaire (1). Et après avoir remarqué que l'âme est ainsi, non l'objet de la foi, mais son sujet « vivant et conscient », Poiret marque bien le caractère exceptionnel de cette « expérience », réservée à quelques mystiques privilégiés, sans que les touches divines qui leur font apercevoir confusément et sentir la présence de Dieu, les éclairent parfaitement sur leur âme car ils ne peuvent alors « réfléchir sur eux-mêmes » : Conformément à la tradition scolastique plutôt que cartésienne, Poiret admet donc que l'âme, loin d'être transparente à elle-même, se perd dans l'objet qu'elle vise, qu'il s'agisse du flot des impressions sensibles qui la détournent de son centre ou de la contemplation de Dieu en laquelle elle s'oublie toute. Mais c'est à Malebranche qu'il se réfère, en concluant qu'en ce sens, on peut dire que nous n'avons aucune idée de notre âme (2), c'est-à-dire aucune connaissance pleinement adéquate.

Cependant il refuse l'opposition de Malebranche entre la connaissance par idée et la conscience intime : *Ipsa conscientia quatenus consideratur, nec sentitur solum, est ad ideam referenda* (3). Et Poiret précise que l'âme est connue d'abord directement par conscience, c'est-à-dire par une idée perçue et éprouvée comme rapportée à nous, en tant que la vie de

(1) *Cogitationum...*, Disc. prélim., § IV, 34, p. 18 : *Quoniam vero Deus solus centrum animae, ejusque intima et divinissima, lumine et deliciosa sensibilissimaque acquiescentia afficere et penetrare potest, atque dum revera illam, ipsi traditam, inhabitat, eandem infinite illuminat, infinitis modis vivacissimis, magnificentissimisque afficit, sine quibus illa tenebrae anxiae sibi esset; per quae vero ejus intima fiunt ipsi ita luminosa et manifesta, ut centrum suum, capacitates et facultates suas, divino lumine et sensu abundantes, ipsa conspiciat et sentiat; consequitur inde evidentissime, Animae nostrae cognitionem intimam et centram, quae clara sit et distincta, et adaequata, a ratione humana... elici et habere non posse; sed solummodo lumine fidei sive, Deo inhabitante, illuminante et afficiente immediate, a Mente posse possideri.*

(2) *Ibid.*, IV, 35 : *Illi vero rariores, quæ a divino lumine contingit illustrari et tangi, id non nisi ex parte et imperfectius admittent, atque ita quidem, ut dum eo afficiuntur, ipsis Deum solummodo utcunque et confusius intueri et sentire, non autem super se ipsos reflectere, sequo inspicere, concedatur... sequitur et inde, Animae nostrae intimam cognitionem quæ clara sit et plenior, hac in vita nequaquam haberi posse, et 36 : Et hoc sensu possimus cum nonnullis dicere, nos jam animae nostrae Ideam nullam habere (p. 19).*

(3) Une longue note de la deuxième édition, p. 86-90, développe ces réserves contre Malebranche (le passage cité est p. 87, col. b).

l'âme est objet d'expérience intérieure. Mais cette conscience intime n'atteint qu'une part minime de ce qui se passe en nous, et se distingue de la connaissance réflexive qui se détache des pensées, affections ou passions ressenties, pour en examiner la source, les différences et la valeur : *Adeoque, animam quemque nosse suam non per sensum sive conscientiam, sed et per ideam* (1).

Par là Poiret revient-il à Descartes et prépare-t-il la voie à une psychologie scientifique? Si avec Arnauld ou Régis (2), il maintient que l'impossibilité de connaître toutes les modifications dont l'âme est capable ne l'empêche pas d'être encore mieux connue que le corps avec toutes ses propriétés, il met l'accent sur la source théologique de notre impuissance à nous saisir pleinement. Ni l'expérience intérieure obscurcie par l'immersion de l'esprit dans le sensible (3), ni la réflexion d'une raison présomptueuse et sujette à l'erreur n'apportent de soulagement à l'inquiétude incessante de l'âme qui souffre d'autant plus qu'elle garde de son intégrité originelle le désir d'être *de fundo suo consciam* (4). Le seul salut consiste à se tourner vers Dieu dont elle est l'image, pour découvrir ce qu'il attend d'elle (5).

Ainsi, malgré ses réserves, Poiret est bien près de Male-

(1) *Ibid.*, p. 88, a. Une autre note, p. 103-104, ajoute que si je n'avais pas, en même temps que les sentiments de douleur ou de joie, une notion plus ou moins claire de leur spécificité, je serais absorbé par la sensation immédiate sans pouvoir les rapporter à quelque changement violent dans le corps, ou à une émotion vive de l'âme.

(2) Poiret approuve l'ensemble des critiques d'Arnauld contre Malebranche et trouve seulement qu'il n'est pas allé assez loin (*L'Économie...*, t. II, p. 622, 642-643). Les développements analogues de Régis (cf. ch. II, p. 155) sont postérieurs à l'importante note de la deuxième édition des *Cogitationum*, précisant que seuls les attributs essentiels de la pensée et de l'étendue nous sont clairement connus, tandis que nous devons recourir à l'expérience pour apprendre leurs modalités. Et ainsi : *Non impedit quominus mens sive cogitatio mea possit affici infinitis modis quos hactenus ignoro nec sum expertus, sed in posterum a Deo vel a meo regimine aliave occasione experiri : ita ut revera sit mihi me Mens (etsi mihi omni corpore notior) respectu tamen omnium cogitandi variationum, potentiarum, modorum, quae aeternum habitura est, sibi vix dum cognita...* Mais l'essence en est claire : *Talis est cognitio Mentis sub notione totius cogitare, esse actu conscium et percipiens principium...* (1685, p. 82 a-b).

(3) *L'Économie...*, t. IV, p. 215 : « Notre âme durant l'assoupissement de son enfance est ordinairement si liée à la matière que non seulement elle n'a point de pensées spirituelles et ne fait point de réflexions sur son intérieur; mais aussi que lorsque ses pensées commencent un peu à se dégager de cet esclavage... elles se portent toutes à des choses crasses et corporelles qui font les premières leurs impressions sur elle. »

(4) *Cogitationum...*, Disc. prélim., § V, 55, p. 31.

(5) *Ibid.*, note p. 88 b : *Unde ipsa se intelligere et se clarius nosse discat, quanquam et incrassata et obtenebrata Mens hac quoque sola via imperfecte valde et inadaequate cognoscat.* C'est pourquoi il faut joindre à l'examen de conscience la contemplation des idées, avec l'aide de la lumière divine.

branche refusant à l'âme en ce monde la dangereuse tentation d'une contemplation stérile de soi, pour ne lui laisser connaître que ce qui est nécessaire à l'orientation de sa vie. Mais il critique vivement la confusion faite par Malebranche entre les domaines de la raison et de la foi, « tout ce nouveau palais enchanté des Idées et de la Raison divinisée (1) ». Sans aller jusqu'à ces excès les disciples de Descartes, comme Poiret le fut lui-même, ont tort de se fier aux conceptions claires et distinctes de la raison, ou lumière naturelle, comme à la conscience morale qui seule dénote *Dei lumen vel igniculos in animo hominis lucentes eumque commoventes aut allicientes* (2). Cette loi divine dont parle saint Paul concerne seulement les connaissances utiles au salut, et si Dieu donne à tous les païens quelque lumière sur sa bonté et sa puissance, c'est par l'effet d'une grâce surnaturelle (3).

« Mais diront peut-être les pélagiens, s'il était vrai que Dieu opérât intérieurement dans l'âme par une grâce agissante immédiatement, que ne nous en apercevrons-nous (4)? » La première réponse de Poiret, pour être d'apparence cartésienne, confond l'inconscience de ce qui échappe à l'âme parce qu'il n'est pas de son ressort, avec l'obscurité de la fine pointe où Dieu agit : « Voilà bien une difficulté considérable, pour nier en sa faveur que Dieu agisse sur nos cœurs! Ceux qui nieraient qu'il y ait dans le corps des esprits animaux par cette raison qu'on ne les sent pas, seraient donc bien fondés selon ce beau principe, que ce qu'on ne sent pas n'est rien. Mais encore (et

(1) *Économie...*, t. II, c. XXIII, § 19, p. 643. Cf. t. VI, c. III, p. 107 sq. qui reproche à Malebranche l'application à la Raison des textes scripturaires sur l'Intelligence et la Sagesse.

(2) *De eruditione...*, l. III, p. 395, § 61. Cf. Appendice, p. 606-607 et *Économie...*, t. V, p. 12-13.

(3) *De eruditione...*, l. III, §§ 56 et 57, p. 389-390. L'erreur des cartésiens qui *conscientiam (sive Rationem, strictiori sensu hic sumtam) errare non posse putant* (*ibid.*, § 55, p. 388) est justement d'étendre cette confiance en la lumière divine, qui est surnaturelle et non « naturelle », à de vaines connaissances étrangères au salut. Cette « grâce intérieure » est « universelle » (*Économie*, t. III, c. XVII, p. 339), car « il faut savoir que notre entendement est précisément fait pour être illuminé immédiatement de Dieu » et « il est impossible que Dieu ne ratifie dans le plus intime de nos cœurs la vérité proposée par dehors autant qu'il nous est intéressant pour notre salut » (lettre de Poiret du 28 mars 1693, citée dans un Écrit inédit de Quesnel contre M^{lle} A. Bourignon et Poiret, 1693, Archives de P.-R., n° 1199. Quesnel lui reproche la confusion du naturel et du surnaturel, comme à la thèse de Nicole sur la grâce générale qui s'en rapproche, sauf en ce qui concerne le quiétisme de Poiret, « l'essentiel du salut consistant à aimer Dieu et à s'abandonner à ses mouvements intérieurs en résistant et renonçant aux mouvements ténébreux de notre nature corrompue », *Économie...*, t. III, c. XIII, p. 285).

(4) *Économie...*, t. VI, c. I, 9, 10, p. 9.

l'argument est cette fois plus conforme à la limitation cartésienne du champ de conscience en fonction de l'attention), ne sied-il pas bien à des gens qui se rendent les coups de Dieu insensibles par leurs distractions continuelles, par leurs occupations frivoles et par l'endurcissement de leurs cœurs, de raisonner de la sorte (1). »

Il est réservé aux mystiques, que Poiret admire tant depuis sa rencontre avec Antoinette Bourignon, de « se défaire de tous attachements, de toutes idées, de toutes les opérations particulières de la volonté, de l'esprit et de toutes les puissances, et se recueillir en silence, en vacuité et en ténèbres dans le centre de l'âme en la pensée de la Divinité incompréhensible (2) ». Cependant « il est vrai que les gens de bien, même qui ne résistent point à la grâce n'en ont pas néanmoins très souvent le sentiment, au moins un sentiment extraordinaire et qui correspond en sensibilité à la grandeur de l'opération toute-puissante d'un Dieu infini intimement présent à eux, et agissant dans eux par lui-même (3) ». Poiret s'accorde ainsi avec toute la tradition théologique qui avoue le mystère des opérations divines en nous, et il évoque « le fond de l'âme, dont les mystiques parlent si souvent, et qu'ils disent être à présent divinement ténébreux... N'est-ce pas le principal et le plus central de nos âmes que ce je ne sais quoi qui admettra l'éternité, et qui est le plus solide et le plus fondamental de notre être? Faut-il donc s'étonner si l'on n'en peut parler qu'obscurément; et que si Dieu l'actue quelquefois dans ses saints par une grâce singulière, l'on ne puisse comprendre le peu qu'ils nous en disent (4) ».

Ces thèmes bien connus seront également rappelés par les moralistes et théologiens, même s'ils ont quelque attache à la philosophie cartésienne. Mais le plus grand intérêt des textes de Poiret quant à notre problème naît de ce que, pour la première fois ils sont explicitement confrontés avec la définition de la pensée par la conscience : car les notes des deuxième et troisième éditions des *Cogitationum*... font bénéficier les principes philosophiques posés en 1677, de l'expérience acquise par la fréquentation des mystiques.

(1) *Ibid.*

(2) *Économie*..., t. I, c. VIII, § 23, p. 205.

(3) *Ibid.*, t. VI, c. I, § 10, p. 10; Poiret poursuit : « C'est encore un autre miracle de l'opération de la grâce et de la présence divine, qu'elles ne soient pas infiniment sensibles où elles sont réellement », ceci pour éviter l'orgueil, exercer la foi et détacher du sensible.

(4) *Ibid.*, t. I, c. IX, § 2, p. 224 et 225-226.

La nature même de l'âme exigeant la permanence d'une pensée en acte, Poiret n'hésite pas à reprendre les réponses traditionnelles des cartésiens, quelles que soient par ailleurs en 1684 ses réserves sur la portée de notre raison altérée. Il maintient que l'âme est une substance qui a pour essence de se posséder soi-même, de se sentir soi-même, d'être consciente de soi (1), et il rappelle que l'absence de souvenir n'y fait pas obstacle puisque l'âme, enfoncée dans le corps, ne garde pas toujours trace de cette pensée constante (2). Mais celle-ci se traduit-elle nécessairement par un mode déterminé et précis? Le recours à l'analogie avec la substance matérielle est éclairant, à condition de le bien entendre : de même que le mouvement implique préalablement l'étendue en acte, ainsi l'essence de l'esprit ne se réduit pas à la succession des pensées singulières, si ce n'est dans la mesure où elles impliquent le pouvoir général de penser dont elles jaillissent (3).

Mais Poiret prolonge ces remarques courantes chez tous les cartésiens par un approfondissement des rapports entre ces actes successifs de pensée et les puissances d'où elles sont issues. Distinguant très nettement ces pouvoirs positifs immanents à l'esprit des facultés occultes invoquées pour masquer notre ignorance, il note bien que Descartes n'a nullement exclu l'usage légitime de ces dispositions intimes et secrètes, inhérentes à l'âme (4). Or, celle-ci s'appréhende elle-même

(1) *Cogitationum*, 2^e éd., p. 83 b, note des p. 81-86, sur l. II, c. III, § 6. Tandis que la troisième édition reproduit généralement les deux précédentes (texte de 1677 et notes de 1685, en y ajoutant, avec une *Dissertatio nova*, quelques notes supplémentaires et des références au *De eruditione* ou à l'*Économie*...), cette note est remplacée par une bien plus courte, cf. ci-dessous, p. 200.

(2) *Ibid.*, p. 85 a-b.

(3) *Ibid.*, 2^e éd., note p. 81-82 : *Est cogitatio... principium vividum, sentiens sive percipiens, potens infinita infinitis modis et vicibus percipere, et se circa illa determinare : non quod illa infinita objecta, infiniti modi percipiendi, infinitae determinationes sive modi volendi actu una in ipsa sint : sed quod in ipsa sit, imo ipsamet sit, conscientia sui sentientis vel percipientis viva et actualis, potensque ad se variandum infinitis illis modis, vel ad variationem illam recipiendam, quae omnino potentia non daretur nisi actualis conscientia sive actuale cogitare daretur...* Les précisions qui suivent sur l'analogie des pensées particulières avec les mouvements, en tant que ces déterminations impliquent un être en acte (ici le τὸ existens cogitare ou τὸ conscium esse) semblent dirigées contre l'interprétation erronée de Clauberg, cf. ch. II, p. 139.

(4) Note 3 du l. II, c. VI, § 2, 2^e éd., p. 129-132, surtout p. 131 a-b (*Cartesius principia sua in facultatibus fundat...*). L'importante n. 1 du l. I, c. III, § 6 (p. 81 sq.) précise : *Facultates, habitus, idearum thesaurus, sunt revera semper actualiter in mente, non ratione suorum objectorum, modorum, applicationum diversarum, sed ratione ipsius subjecti et principii, quod unum est, et semper sui conscium ac cogitans... Itaque facultates, habitus, idearumque pulcherrimarum thesaurus, sunt actuose in vivida cogitatione... quoad rem*

comme capable d'être modifiée d'une infinité de façons, « et cette puissance ne peut absolument pas être donnée sans qu'en soit saisie la conscience actuelle (1) » : *Talis est cognitio mentis sub notione τοῦ cogitare, esse actu conscium et percipiens principium : nam quicquid in omnem aeternitatem in mente mea erit, vel ab ipso Deo in eadem efficitur, ejus ego aut ero utcunque conscius, aut id ad mentem meam non spectabit* (2). Si certaines modalités m'échappent présentement, Poiret maintient donc que lorsque je les éprouve en acte, elles relèvent à quelque degré de la conscience, et il y englobe même celles qui sont opérées par Dieu.

Et puisque tout homme reçoit quelque rayon de la lumière divine, dès que son désir insatisfait aspire à un but supra-terrestre, sa conscience en doit ressentir la quiétude, malgré l'écran nébuleux des phantasmes qui circulent à la surface de l'âme (3) : *Deus extemplo radium sui verum ei immittit, quo verioris lucis et tranquillitatis Mens sit conscia, donec idearum, affectuum, et fictionum imaginationis nebulae, illum intercipient. Itaque Deus, ut illuminans, fundum animae saepe et impellit, et penetrat, unde illa aeterni Dei, infiniti boni atque luminis, vivide utcunque conscia, vim recipit Rationis suae illuminandae et dirigendae, etsi ipsa id inde sequi non animadvertat* (4). Ainsi les distractions détournent l'homme du centre où s'opèrent les mystérieuses touches de l'illumination surnaturelle, et s'il n'en remarque pas la source, les effets restent des « faits de conscience ». La fidélité à la thèse cartésienne s'allie donc à une subtile analyse qui, sous la conscience superficielle, décèle divers plans de subconscience issus d'un tréfonds encore plus obscur. L'inconscience de l'opération divine n'est pas niée : *Certo certius est Deum in mentium intimis*

ipsam, sive res ipsa viva adest : ipsa est res quae vivit, sive quae sui conscia est et cogitat : sed modi ejus omnes, quibus affici potest, non adsunt simul... cum sufficiat vel unum adesse..., ut subjectum... agnoscat naturaliter actuosum et eorum conscium quibus actu afficiatur (p. 84 b et 85 a). Toute cette note prend à parti deux ouvrages d'un autre théologien protestant et cartésien, P. ALLINGA, *Erotamata* et *Exercitationes Mantissa*, que nous n'avons pu découvrir. Dans ses *Exercitationes pacificae*... Amsterdam, 1682, in-4. Allinga y fait allusion et définit l'essence de l'âme par la pensée (*Fax dissidii extincta*, c. 62, p. 133-134) et celle-ci par la conscience (*Vis veritati illa repulsa*, second volume de 1682 portant aussi en sous-titre *seu Exercitationes pacificae*, c. 18, p. 197 (: *Cognitio non est cognitio si mens ejus non possit esse conscia, scire sine conscire...*)).

(1) *Ibid.*, p. 81 : *est cogitatio...*

(2) *Ibid.*, p. 82 b.

(3) *Disc. prélim.*, § 55, p. 30-31.

(4) *Ibid.*, § 60, p. 33.

interdum sic tacite et secreto operari, ut mens id nesciat, ignoretque divinas, quae in ipsa fiunt operationes (1). Poiret concède même que certaines opérations de l'âme elle-même lui sont inconnues, tout en sauvant le principe selon lequel son essence est conscience. Car la vie de la pensée ne s'accompagne pas nécessairement d'intellection claire, d'attention ou de réflexion : le fait de l'action divine est confusément éprouvé par la conscience comme un sentiment d'humilité, de paix ou de douceur, bien qu'elle en ignore la nature, les modalités et l'origine. Et même les opérations propres à l'âme absorbée par la méditation demeurent presque inconscientes, *nisi dilutissime et fere imperceptibiliter* (2). En conclusion : *Animae natura non est, ut omnes ejus modi, actu ei adsint. Anima habet facultates innumeras quarum non est actu conscia. Deus potest operari infinitis modis quos non modo illa prius nesciat, sed et dum Deus quosdam operabitur, eo momento ipsa evidenter non sciet. Animae ipsius facultates operari possunt ipsa nesciente clare quid geratur. Attamen ipsa, etsi confuse, sentiet se, secumve aliquid agi. Denique poterit postmodum omnium fere oblivisci, et reputare se nil sensisse sive se nihil cogitasse* (3).

Cet appel à l'oubli pour expliquer les ruptures dans le courant de conscience est bien dans la tradition cartésienne; et tout le texte ne fait que nuancer le principe de l'omniconscience, qui reste le trait essentiel de l'esprit. Le problème de l'inconscient, posé ici par la théologie de la grâce, est pour la première fois expressément confronté avec le cartésianisme et, sur ce point du moins, Poiret en 1685 ne juge pas nécessaire d'abandonner Descartes pour intégrer à ses analyses de l'âme les apports de la foi. La distinction des degrés de clarté, le recours au sentiment confus des opérations actuelles et l'ignorance des puissances comme telles sont bien dans le prolongement des thèses cartésiennes.

(1) *Ibid.*, note du l. II, c. VI, p. 86 a.

(2) *Ibid.* : *Notandum... τὸ cogitare mentis non necessario esse vel intellectionem, vel attentionem et reflexionem ad ea quae in se sunt, vel claram eorum perceptionem, sed conscire sibi alicujus sensationis, percipere seu sentire aliquid, etsi quid, quomodo, unde, non percipiatur. Ita in operationibus Dei in mente tectissimis, quas nescit mens, est tamen sibi tunc confuse conscia cujusdam humilis et tranquilli sensi... quanquam id nec clare advertat, nec ejus sit cum evidentia certior... Quoties accidit in propriis mentis operationibus ipsa nesciat opus suum nisi dilutissime et fere imperceptibiliter ut cum applicata suis meditationibus, ipsa tamen vel corpus regulariter movet, vel alia cum ratione facit? Est tamen ea confuse sentiens a quibus afficitur : nam haec ejus natura est ut conscia sit sui status vel affectus actualis. Sit ergo haec conclusio...* (p. 85-86. Suit le passage ci-dessous).

(3) *Ibid.*, p. 86 a.

Ceci n'efface pas certaines divergences foncières. Sur cette question même, la troisième édition des *Cogitationum* donnera un nouveau point à l'anticartésianisme, en renonçant à affirmer que l'âme exerce toujours actuellement quelque'une de ses facultés (1). Et surtout, les réserves sur l'universelle validité du témoignage de la conscience, sauf en ce qui concerne la liberté (2), la méfiance à l'égard des idées claires et distinctes, le prestige des éléments irrationnels issus des profondeurs les plus obscures, constituent un ensemble qui s'écarte de plus en plus de la stricte ligne cartésienne. Poiret, comme Descartes, explique le caractère évanescent des phénomènes marginaux par le défaut d'attention; mais tandis que Descartes consacre tous ses efforts à préciser les domaines où l'évidence permet d'atteindre une certitude, la « conversion » que demande Poiret implique la rupture avec le monde, même comme objet de science, et la concentration de l'âme sur son fond le plus intime. L'abaissement systématique des facultés naturelles au profit de la foi appellerait bien des réserves, mais seules importent ici les incidences de cette position sur l'élucidation du problème de l'inconscient. Or, si les phénomènes surnaturels nous échappent dans la mesure où ils émanent de Dieu, c'est-à-dire dans leur être formel, leurs effets s'insèrent dans le cours de la vie psychologique, ce qui permet d'attirer l'attention sur des éléments d'abord insoupçonnés.

Ainsi le cas de Poiret montre qu'il est possible d'insister sur les états subconscients et les facultés inconscientes sans renoncer au principe cartésien qui fait de la conscience le caractère essentiel de la substance pensante. Cependant le fait que l'ensemble de sa doctrine consomme la rupture avec le cartésianisme rend cet exemple moins probant. Aussi nous arrêterons-nous davantage sur la discussion qui opposa, au sein même du cartésianisme, Arnauld à Nicole et surtout François Lamy, touchant la possibilité de « pensées auxquelles on ne pense point ».

*
* *

La controverse autour des pensées imperceptibles se rattache aux polémiques suscitées par la thèse de Nicole sur la

(1) 3^e éd., 1715, p. 174-175 : la note fait allusion à une réponse d'Allinga, qui ne tient pas compte des nouvelles positions de Poiret : car l'actualité constante de la conscience est limitée à l'état d'intégrité : *Eadem Mens per lapsum corrupta atque turbata sine eorum conscientia actuali esse potest non parvo tempore spatio.*

(2) Ceci s'oppose surtout à Spinoza. Cf. ch. II, p. 137.

grâce générale. C'est donc encore une question théologique qui est ici le point de départ des précisions apportées au problème de l'inconscient. On sait en effet que les modalités de la grâce font intervenir, à côté de son inhérence en l'âme comme *habitus*, qui peut très bien rester inconscient, des secours *actuels* octroyés par Dieu lors de nos besoins. Comme tous les théologiens, les jansénistes reconnaissent le caractère mystérieux des opérations de Dieu en nous : l'examen de conscience s'achève par un aveu d'ignorance quant aux sources inconscientes des intentions : même si ma conscience ne me reproche rien, je ne me sens pas pour cela justifié (1).

Mais si la valeur surnaturelle des dispositions nous échappe, les actes qui en découlent sont appréhendés par la conscience. Et les moralistes de Port-Royal, pénétrés de l'impuissance du pécheur à faire quelque bien sans l'attraction toujours renouvelée de la grâce, sont conduits à mettre au premier plan la grâce actuelle, conçue comme une délectation sensible qui s'oppose victorieusement à la concupiscence coupable (2). Sans doute volonté et grâce ne sont pas deux facteurs indépendants et concurrents, puisque la seconde affermit de l'intérieur la première sans affecter sa liberté. L'analyse psychologique ne pourra donc jamais isoler la délectation surnaturelle comme telle; et celle-ci n'exclut pas d'ailleurs la prédominance apparente du dégoût et de la tristesse. Cependant la conscience

(1) Le mot de saint Paul : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum* (I Cor., IV, 4) est constamment rappelé par les jansénistes : p. ex. NICOLE, *Essais de morale*, I, p. 218, X, 270; *Visionnaires*, p. 294; *Traité de la prière*, fin, qui le met cependant en liaison avec « un désir sincère de se connaître » (p. 347). Les *Réflexions* sur ce texte (Épître du 4^e dimanche de l'Avent, dans *Continuation des Essais de morale*, IX, 110) le commentent ainsi : « Nous ne devons pas nous juger nous-mêmes parce que nous ne nous connaissons pas non plus. On peut connaître avec certitude certains péchés et certains défauts : c'est pourquoi saint Paul veut bien qu'on se juge à cet égard : mais on n'en connaît pas néanmoins le degré précis : et il y a toujours même en cela quelque chose de caché qu'il faut laisser à Dieu. Pour les vertus, nous les connaissons encore moins. Non seulement nous n'en connaissons pas le degré, mais nous ne savons pas même avec une entière certitude si nous en avons quelqu'une, et s'il n'y a point quelque chose de caché en nous qui détruise tout ce qui paraît de bon. » Ce pessimisme, plus proche du dogme de la corruption *radicale* du protestant Poiret, que de la tradition cartésienne, ruine au départ toute confiance dans le témoignage de la conscience. Mais l'interprétation philosophique de ce problème théologique se pose bien en fonction du cartésianisme cher aux moralistes de Port-Royal.

(2) Cf. JANSÉNIUS, *Augustinus*, t. II, col. 198, l. I, c. 3 (la concupiscence terrestre ne pourra être vaincue que par une délectation céleste); t. III, l. IV, c. 1-5, etc. Cette conception n'est d'ailleurs pas propre au jansénisme : Malebranche (grâce de sentiment), Bossuet font aussi de la grâce une « sainte concupiscence », tandis qu'Arnauld insiste peu sur ce point. Cf. LABBAS, *La Grâce et la liberté dans Malebranche*; INGOLD, *Bossuet et le jansénisme*, et

s'efforcera toujours de préciser les modalités les plus intimes de l'âme, dans la mesure où elles sont « en acte ». Et la conception de la grâce comme délectation expliquerait peut-être le goût des analystes de Port-Royal pour l'exploration du cœur en ses replis les plus obscurs, comme avec une lanterne sourde (1).

Par là les discussions suscitées par le problème des pensées imperceptibles s'accompagnent de maintes analyses psychologiques très poussées. Mais avant d'exposer le détail des faits invoqués, il est utile de préciser la position théorique de la question.

Pour atténuer la peine que nous aurions à admettre la responsabilité des non-prédestinés, privés d'une grâce « efficace », c'est-à-dire suffisant effectivement à redresser leur nature blessée par le péché, Nicole suppose qu'outre le « pouvoir physique » de ne pas pécher (qui reste purement théorique et, de fait, impuissant après la faute originelle), tous les hommes ont, par grâce, quelque connaissance du vrai Dieu et de ses préceptes. Il serait ici hors de propos d'examiner s'il rejoint ainsi la « grâce suffisante » des molinistes (2), ou si l'hypothèse

pour la dernière remarque, J. LAPORTE, *La Doctrine de Port-Royal*, t. II, p. 365, n. 25. Sur la critique de cette notion par Fénelon, cf. ci-dessous, p. 247.

(1) Lettre de M^{me} de Sévigné sur Nicole, 7 oct. 1671, citée par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, l. V, 2^e p., c. 8, 1^{re} éd., p. 466 (éd. Doyon-Marchesné, t. 52, p. 97) : Ce « qui s'appelle chercher dans le fond du cœur avec une lanterne, c'est ce qu'il fait. »

(2) Pour les molinistes, une grâce efficace par elle-même (et non en vertu de nos bonnes dispositions) ruinerait notre liberté, tandis que pour les jansénistes, dans l'état de nature déchue, toute grâce inefficace est insuffisante à redresser la volonté corrompue (*Augustinus*, t. III, l. III, c. 1). Dans les *Provinciales* I et II, PASCAL critique vivement la position intermédiaire des néo-thomistes qui appellent suffisante une grâce dont ils avouent qu'elle ne suffit pas en effet. Nicole, qui dans son commentaire a précisé : *Volo sufficiens id demum appellare quod omnibus modis sufficiens sit* (WENDROCK, *Litterae...*, 1664, p. 22) évite le terme dans son *Traité de la grâce générale*. On l'a pourtant accusé de revenir pratiquement au molinisme (manuscrit du fonds de P.-R. n° 917 : « Copie d'une lettre composée par un disciple de saint Augustin qui contrefait un moliniste pour la défense de la grâce suffisante », 1675. La « rétractation » du jansénisme vise le t. IV des *Essais de morale*, 1^{er} traité *Sur les fins dernières de l'homme* où Nicole déplore le gaspillage par les damnés de toutes les grâces qui leur ont été offertes ou données. Une note de la copie attribue la lettre à dom Hilarion Monnier, mais ses critiques contre le système de Nicole sont assez différentes (cf. ci-dessous, p. 203, n. 2) : ne serait-ce pas là plutôt l'écrit du P. Gerberon dont Nicole parle dans une lettre à Quesnel du 20 févr. (s.d.) : « Le P. Gerberon a fait une lettre où il prétend prouver qu'on y admet la grâce molinienne. Je ne sais si elle a couru le monde mais M. l'abbé Le Roy fort capable de prendre feu sur ces sortes d'objets a pris la peine de me l'envoyer en Flandre. Je l'ai négligée alors mais je ne saurais rien négliger de ce qui me vient de votre part. (Ms. de P. R., n° 1149; cf. *Lettres de Nicole*, t. II, p. 176 ou éd. de 1735, t. 3, p. 223, qui omet les passages soulignés, confirmant que la lettre de Gerberon est antérieure à 1679, où Nicole rentra en France). Quesnel a longuement correspondu avec Nicole sur ce sujet : six lettres de Nicole à Quesnel sont

est superflue et ne supprime aucune difficulté, puisque cette « grâce générale » reste inefficace sans un secours supplémentaire réservé aux seuls prédestinés (1).

Il importe davantage que, parmi les objections adressées à Nicole par des théologiens divers, la plus constante soit d'avoir confondu avec une grâce proprement dite, des aptitudes universelles qui relèvent de la *nature* de l'homme (2).

publiées à la fin du t. I et au début du t. II de la *Grâce générale*; deux lettres de Quesnel se trouvent dans le ms. 17094 de la B. N., f. 286-304 (1693 et 1698) et quatre autres (1690-1691) dans le ms. 3220 de P. R. Au cours de la dernière (à Dodart, avr. 1691, p. 32 du cahier non paginé), Quesnel tout en reconnaissant que Nicole « n'est pas moliniste » (et « il n'est pas non plus thomiste, quoiqu'il se flatte de tenir le même langage qu'eux ») se plaint : « Au moins donne-t-il des armes aux molinistes : car il parle comme eux et il n'est pas éloigné de leurs principes... » En fait la première édition partielle du *Système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, Cologne, 1699, est due au P. SOUASTRE, S. J.

(1) Quesnel, l. à Nicole, fin 1690, ms. 3220 de P. R. (p. 11 du cahier cité) écrit à ce sujet que pour Nicole « Dieu nous donne par la grâce universelle le pouvoir physique d'accomplir ces commandements, et que nous demeurons néanmoins avec cette grâce dans une impuissance volontaire de les accomplir sans un secours efficace; et c'est pour cela même, ajoute Quesnel, que je ne puis admettre cette grâce universelle, parce qu'elle ne me sert de rien à ôter ces duretés apparentes » que Nicole voulait épargner. Dom LE MASSON, général des Chartreux, fit paraître en oct. 1712 dans le *Journal de Trévoux* (dirigé par les Jésuites) deux lettres reprochant à Nicole d'être aussi janséniste que ses amis « dans le temps qu'ils le réfutaient comme étant contraire à leur doctrine », le système n'ayant été proposé que pour faire passer plus aisément les duretés de Jansénius (ms. de P. R., n° 3217, 27°). Ce « système de mélange » est bien en effet le fruit de l'esprit conciliant de Nicole (même recueil 3217, 4° : « *Récit de diverses choses que j'ai entendu dire au célèbre M. Nicole* », par M. Denys, le P. Rufin de l'Oratoire : « Son principal motif était de se mettre à couvert de tous décrets qui viennent de la cour de Rome... Il disait quelquefois que la maladie de l'Église était ces sortes de décrets, et le jargon de plusieurs scolastiques. Mais que le respect que nous devons avoir pour l'Église notre Mère, nous devait porter à prendre sa langue et à interpréter ses sentiments au travers de ce jargon. »)

(2) P. ex. ms. de P. R., n° 807, 18°, remarques de Loger, 3 : « Le système de M. Nicole va à donner le nom de grâce à ce qui dépend de la nature. » Ms. 17094 de la B. N., 3^e lettre de dom Hilarion Monnier à M. Denys, f. 247-248, 252 : « On sait bien que les dons naturels peuvent en un sens être appelés du nom de grâce, parce que c'est gratuitement que Dieu les a donnés aux hommes en les créant », mais saint Augustin devant les mêmes difficultés a bien vu « que ce qui est commun à tous les hommes n'est pas grâce mais nature ». La 5^e lettre, f. 267-268 discute le sens du texte du *Prologue de S. Jean* sur la Lumière qui illumine tout homme : « lumière naturelle de la raison » selon saint Cyrille, ou « lumière surnaturelle » mais seulement offerte et non généralement reçue selon saint Cyprien, saint Augustin, etc. Cf. le passage du P. H. cité par NICOLE, *Grâce générale*, t. II, p. 322-323, qui met cette « irradiation du Verbe dans les esprits » en liaison avec la vision en Dieu de Malebranche, ce que Nicole restreint aux seules vérités « qui sont nécessaires pour faire le bien » (p. 325). Quesnel (ms. de P. R. 3220) proteste aussi à plusieurs reprises contre la confusion du naturel et du surnaturel, alors que Nicole lui répond qu'il n'y a entre eux « aucune différence perceptible » (t. I, p. 481, 482, 503, 504) et conclut : « Toute impression de Dieu séparable de la nature de l'homme et qui tend à le rendre

Car, dépouillé de ses incidences dogmatiques, le problème se rapproche de celui de l'innéité des notions morales ou de leur vision en Dieu. Son aspect théologique est seulement pour Nicole l'origine d'une recherche plus poussée, où sont invoqués au besoin des phénomènes qui n'ont rien de surnaturel.

Le point de départ de Nicole est une thèse de Huyghens, théologien de Louvain (1), sur le caractère divin des vérités éternelles de sagesse et de justice (2). *Et quia illa lux etiam in tenebris, adeoque etiam in infidelium cordibus lucet* (3), ainsi tous les hommes, en tant qu'ils sont sensibles à l'idéal de justice, peuvent accéder à l'existence de Dieu, en découvrant au fond d'eux-mêmes ces immuables notions (4). L'au-

bienheureux, me paraît surnaturelle » (p. 508-509). Mais la question est justement de savoir si la perception des règles de justice, comme celle de toutes les maximes rationnelles, n'est pas *essentielle* à l'homme. Dom François LAMY, dans ses *Réflexions sur le traité de la grâce générale* (ms. de P. R. n° 3217, 22) marque bien ce point : « Sur ce pied là ce sera une grâce à chaque être de ce que Dieu lui a donné l'essence qu'il a (p. 70, cité par NICOLE qui répond à cet écrit dans la 5^e p. de la *Grâce générale*, t. I, p. 431; cf. ms. p. 30, etc.). Une lettre de Pontchâteau à Arnauld, 29 août 1689, cite une réponse de Nicole ne voyant en cela « qu'une pure dispute de mots » (ms. de P. R., n° 310).

(1) Cf. le résumé que donne un des documents du recueil de P. R., n° 3217, 15 : « Le pieux et savant M. Huyghens, docteur de Louvain et le P. dom François Lamy, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, entrèrent pour quelque chose dans la dispute entre M. Arnauld et M. Nicole. Le premier avait soutenu une thèse dont M. NICOLE se prévalait pour sa *Grâce générale*. Le docteur de Louvain, tourmenté par la bulle de Pie V qui condamne la proposition qui dit que toutes les actions des infidèles sont des péchés... fit soutenir des thèses où il admet quelques bonnes actions dans les infidèles sous ce prétexte qu'il y a des infidèles qui voient en Dieu des vertus (*sic* pour *vérités*?) immuables et éternelles comme celle-ci qu'il faut que l'esprit préside un corps. Et rien n'empêche que ces infidèles n'aient au moins une pieuse complaisance pour ces vérités; et cette pieuse complaisance est un mouvement du cœur, et une action sans nul péché, puisque c'est un amour de Dieu comme vérité éternelle... » : d'où Nicole généralisait : « Il n'y a point d'homme qui n'ait quelque amour pour de tels objets. Or, cet amour commun à tous les hommes est une grâce », etc. Sur l'estime où les jansénistes tenaient Huyghens, cf. le ms. de P. R., n° 1614. Arnauld louait ses thèses sur la grâce (l. à du Vaucel, 29 avr. 1683, *Œuvres*, t. II, p. 244), mais combattit son « platonisme » et ses dangereuses conséquences sur les actions des infidèles (l. au même, 9 mars 1693, *ibid.*, t. III, p. 609), sans que Huyghens abandonnât son opinion (l. à Nicole, *Supplément*, *ibid.* t. 42, p. 67-68).

(2) *De veritate aeterna, sapientia et justitia aeterna*, dans *Theses theologicae de Deo optimo maximo...*, Louvain, 1686.

(3) *De veritate...*, p. 64, B, concl. 2 a qui établit que la sagesse et la justice incréée sont Dieu même.

(4) *Ibid.*, concl. 4 a : l'existence de Dieu est *valde nota* : Huyghens objecte : *An fortassis ignotam dices existentiam legis aeternae, quam omnes suspiciunt, dum hoc illudve justum an injustum esse ex illius intuitu indubitate pronuntiant?* et répond : *Quis etiam non videat existere rationem aeternam, cum oporteat sobrie, juste et pie vivere in hoc saeculo, alteri non facere quod tibi non vis fieri*, etc. (p. 77, B) : l'ignorance de Dieu est donc déjà une demi-

gustinisme de cette doctrine n'est nullement influencé par la généralisation de Malebranche, faisant de Dieu le lieu de toutes les idées dont les vérités ne sont que les rapports. Et sur ce point, même Dom Lamy, beaucoup plus attaché que Nicole à la philosophie de Malebranche (1), maintient aussi qu'il vaut mieux parler de vision en Dieu des vérités éternelles plutôt que des idées (2).

Mais les reproches opposés par Arnauld, au nom des principes cartésiens, sont ici du même ordre que contre Malebranche : si nous voyons les vérités immuables dans la Vérité première qui transcende nos esprits, la pensée de Dieu devrait être présente à la conscience chaque fois que nous les contemplons : *Ea est enim mentis nostrae natura, ut conscia sit se intelligere quidquid clare intelligit* (3). Or, le refus de séparer, comme Nicole, la connaissance naturelle des vérités mathématiques et celle des notions morales (4) permet de recourir à

connaissance. Cf. la première thèse du recueil qui démontre l'existence de Dieu par la loi éternelle, comme chez saint Augustin : *Est igitur aliquid supra mentes nostras existens, instar Solis cujusdam intelligibilis, qui omnibus creaturis rationabilibus praesto sit, qui earum mentis suo lumine aspergat, ut eum possint intueri* (p. 8, B). N.-B. que la référence à la raison des créatures n'indique nullement que cette lumière divine soit surnaturelle. Dans un autre ouvrage, *Breves Observationes de doctrina sacra*, il distingue de la vision béatifique la vision par l'esprit des vérités éternelles (c. XIII).

(1) Nicole tout en modérant certaines critiques d'Arnauld contre Malebranche, en suggère d'autres précisément contre la vision en Dieu (cf. *art. cit.* Revue philos., 1950). Cependant son cartésianisme (cf. ci-dessous, p. 221) se rapproche de celui de Malebranche en ce qu'il est à la fois augustinien et occasionnaliste (*Instructions... sur le symbole*, c. I, Paris, 1740, p. 177). Dans les ouvrages philosophiques de Lamy ce sont au contraire, à quelques nuances près tous les thèmes de Malebranche qui sont souvent paraphrasés : connaissance de l'âme par sentiment obscur, négation de l'union substantielle ou de l'innéité de l'idée de Dieu, etc. (Cf. *Connaissance de soi*, t. I, tr. II, *passim*, t. II, tr. III, etc.).

(2) Dans une *Réponse* inédite (B. N., fonds français, ms. n° 19094, f. 104-110, Lamy, critiquant la polémique d'Arnauld sur les idées, écrit : « Après tout, il faut avouer qu'il n'a peut-être jamais moins bien pensé ni parlé que sur cette matière. Plût à Dieu qu'il n'en eût jamais rien écrit. S'il m'eût fait l'honneur de m'en croire, il n'aurait jamais attaqué le P. Malebranche sur ce sujet : sans, pour cela, que j'approuve en tout le sentiment du P. Malebranche. » Cf. *Connaissance de soi*, t. II, 2^e p., c. III et *Premiers éléments des sciences*, Entretien, VIII : nous n'avons pas de véritable idée des corps, mais seulement de leurs rapports aperçus dans l'étendue intelligible. Les éditeurs d'Arnauld ont noté l'analogie entre la thèse de Huyghens et la vision en Dieu selon Malebranche : *Œuvres d'ARNAULD*, t. 40, p. 113-115).

(3) *Dissertatio bipartita*, t. 40, p. 132.

(4) Ceci porte particulièrement contre Lamy pour qui la vision des vérités, morales ou mathématiques, est toujours naturelle. Aussi ARNAULD développe-t-il l'argument contre lui dans les *Règles du bon sens*, art. V, § 6, *ibid.*, p. 189 : Il faudrait que je visse cette vérité créée autant et plus clairement que je connais par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. »

une expérience intérieure parfaitement distincte : car bien des théorèmes m'apparaissent évidents sans que je m'appuie pour autant sur la présence de Dieu comme Vérité (1). Et que l'on n'objecte pas que cette pensée effleure alors notre esprit sans être remarquée. *Hoc est recurrere ad cogitationum de quibus non cogitatur inane commentum*; et Arnauld rappelle ici les critiques de « Wendrock » à propos de la quatrième *Provinciale* (2).

C'est en effet Nicole lui-même qui, sous ce pseudonyme, avait commencé par attaquer la possibilité de pensées auxquelles on ne penserait pas, dans ses notes à l'édition latine des *Petites Lettres*. Dans la quatrième, Pascal faisait éclater les conséquences scandaleuses de la thèse moliniste selon laquelle un acte commis dans l'ignorance de Dieu ne serait pas péché. Selon M. Le Moine la culpabilité suppose la connaissance de la volonté divine, avec quelque attrait qui nous y porte, mais est contrebalancé par la concupiscence, d'où la conscience de notre infirmité et le désir de la grâce pour y remédier. Et Pascal sait bien que les libertins seront « convaincus par leur propre expérience » du contraire; à peine la conscience de quelques scrupuleux sera-t-elle le théâtre de ce drame en cinq actes avant la chute : mais « pour ces faux pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange pleins et achevés... ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner (3) », car ils sont bien loin de penser à Dieu. Et s'ils recevaient alors quelque grâce actuelle suffisante, comme le pensent

(1) *Ibid.* et *Dissertatio bipartita* (dont la critique par Lamy a provoqué les *Règles*), p. 132 : *Conscius enim sum mihi multas geometricas et arithmeticas veritates clare intellexisse, cum nulla subiret animum meum cogitatio de ipsa incommutabili veritate, hoc est, de Deo...* Dieu est pourtant le fondement de ces vérités (cf. la réponse de Descartes sur la possibilité pour un athée d'être géomètre, A. T., IX, 111), mais elles peuvent être saisies sans que la pensée se réfère expressément à lui comme objet actuel de la conscience.

(2) *Ibid.*, p. 132. ARNAULD renvoie à sa *Dissertation théologique* et à la note 2 de Wendrock sur la 4^e lettre.

(3) *Provinciales*, IV, *Œuvres de PASCAL*, Paris, 1914, t. IV, p. 255-256. Dans une édition annotée des *Provinciales*, Paris, 1851, l'abbé Maynard note à propos de la thèse attribuée aux molinistes (« Pour qu'une action soit péché, il faut que toutes ces choses se passent dans l'âme ») qu'en réalité « on ne prétend pas que les choses se passent dans l'âme en toutes circonstances avec cette suite, cette netteté et cette précision », mais que cela s'opère « implicitement ou explicitement » ; or c'est là tout le problème : le recours à une pensée implicite ne nous fait-il pas sortir de l'analyse concrète pour n'exprimer qu'une condition abstraite que l'explicitation ultérieure pourra éventuellement dégager, sans qu'elle ait eu auparavant la moindre réalité psychologique?

les molinistes, ils devraient au moins en éprouver un bon mouvement.

Pour commenter ce passage, Nicole rappelle un argument du cardinal Bellarmin, qu'Arnauld lui renverra souvent lors de la polémique sur les pensées imperceptibles : comment ces appels, ces attrait, ces impulsions de Dieu pourraient-ils rester inaperçus, puisqu'ils ne s'imposent pas à nous comme de l'extérieur, mais informent nos propres actes intérieurs. La permanence d'une grâce prévenante devrait donc se traduire par la permanence « en acte » de bonnes pensées et de bonnes intentions (1). Et Nicole rattache expressément ce principe à la saine philosophie qui découvre que la pensée enveloppe nécessairement la conscience de soi (2).

Il lui faut donc rompre avec ce point de départ pour expliquer que la grâce générale reste inaperçue, parce qu'elle ne suscite que des pensées imperceptibles : « Quoique je sache que Bellarmin rejette comme une chimère ces pensées dont on ne s'aperçoit point, et qu'elles sont même rejetées dans le Wendrock, je suis néanmoins persuadé que si on considère ces choses plus exactement, on reconnaîtra que ce que ces auteurs ont avancé sur ce point est entièrement insoutenable; et que tant s'en faut que nous connaissions nos pensées, il est vrai, au contraire, que la plus grande partie de nos pensées nous sont inconnues, et qu'elles ne laissent pas d'être dans notre esprit, de s'y faire sentir, de nous conduire, de nous faire tirer des conclusions précises et de prendre une infinité de résolutions de nous pousser et de nous déterminer dans nos jugements, sans que nous en ayons une idée nette et distincte, sans que nous les puissions exprimer sur le champ, et sans que nous les puissions le plus souvent les découvrir que par beaucoup de réflexion, dont la plupart des hommes sont incapables et enfin sans que nous nous en souvenions (3). »

(1) BELLARMIN, S. J., *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. 6 : Dicunt aliqui, inquit, Deum quidem perpetuo pulsare ad ostium cordis et peccatores vocare; sed eos aliis rebus intentos non percipere vocationem Dei. At haec responsio cum ipso experimento aperlissime pugnat. Nam cum vocatio, pulsus, tractus, exercitatio ille Dei, sit actio nostra, quamvis non libera, nempe bona cogitatio bonumque desiderium repente ac divinitus immissum; quomodo potest fieri ut non sentiatur a nobis, si sit non solum in nobis sed etiam a nobis? Praeterea si semper adesset talis gratia praeveniens, semper actu bona cogitaremus et vellemus (cité par NICOLE-WENDROCK, 1664, in-4°, p. 50, et par ARNAULD, *Œuvres*, t. 19, p. 515-516, t. 20, p. 62, 266, t. 23, p. 923, etc.).

(2) *Litterae provinciales*..., éd. cit., p. 50 : Nolo acrius illam philosophiam insectari : satis illam rejiciet quisquis noverit cogitationem involvere sui conscientiam.

(3) *Grâce générale*, t. I, p. 93; cf. II, p. 110-111 et I, 100 : « J'avoue que

La rétractation est donc formelle; et dom Lamy, demandant plus tard s'il est « ridicule de dire qu'il y a des pensées auxquelles on ne pense pas », ajoutera : « Un illustre auteur les ayant autrefois turlupinées dans sa jeunesse leur fit réparation dans un âge plus mûr (1). »

Et l'intervention de dom Lamy comme second de Nicole sur ce point, est d'autant plus intéressante qu'il maintient plus expressément sa fidélité aux principes du cartésianisme, au moment même où la possibilité d'un inconscient psychologique dans une philosophie de la pensée-conscience est, pour la première fois, directement mise en cause.

Le *Premier Ecrit* d'Arnauld de la *grâce générale selon la méthode des géomètres* se fondait en effet sur ce lemme très cartésien : « Rien ne nous est plus certain que le sentiment que nous avons de nos pensées. C'est ce que les pyrrhoniens mêmes n'ont osé nier. Car ils n'ont osé prétendre qu'il fût incertain qu'ils pensaient quand ils pensaient (2) »... Et il l'appliquait ainsi à la thèse de Nicole « afin donc d'établir ces grâces inefficaces données à tous les hommes, il faudrait pouvoir montrer qu'il n'y a point d'homme, dont l'entendement ne soit éclairé par quelque pensée de Dieu, et dont la volonté ne soit échauffée par quelque amour de Dieu; et c'est assurément ce qu'on ne prouvera jamais (3) ».

Dans sa réplique (4), Nicole distingua les pensées expressément formulées des pensées confuses et médiatees qui ne nous font connaître une vérité que dans son principe : « Car on peut être éclairé à l'égard de cet objet et de cette vérité par une idée

je ne trouve rien de moins fondé que ce sentiment qu'on attribue à Bellarmin que nous n'avons point en nous d'autres pensées que celles que nous y connaissons distinctement. »

(1) *Premiers éléments*, Entretien, I, p. 13-14, note en marge : *M. Nicole*. l'*Écrit* auquel répond ARNAULD dans les *Règles du bon sens* prenait la défense des pensées imperceptibles avec tant de chaleur que Lamy traitait déjà de « turlupinade » ce qu'on dit dans le *Wendrock* de ces pensées auxquelles on ne pense pas (*Œuvres* d'ARNAULD, t. 40, p. 189).

(2) Lemme 8, *Œuvres*, t. 10, p. 468. C'est une suite du lemme 5, fondamental dans la critique de la thèse de HUYGHENS : « qu'une âme n'a point été éclairée à l'égard de quelque objet, quand elle ne l'a point connu et qu'elle n'a eu aucune pensée de cet objet » (*ibid.*, p. 467).

(3) 8^e démonstration, *ibid.*, p. 476-477. Prévoyant qu'on lui opposerait la distinction du médiat et de l'immédiat, Arnauld notait déjà : « Il n'est pas moins essentiel aux grâces médiatees qu'aux immédiates d'enfermer quelque pensée de Dieu et quelque mouvement de la volonté vers Dieu » (*ibid.*, p. 475).

(4) Réponse en forme recueillie dans la 2^e p., sect. I du *Traité de la grâce générale*, où les éditeurs de 1715, Petitpied et Fouillou ont rassemblé en 2 volumes des pièces très diverses par leur date, leur signification polémique, et qui se répètent souvent.

exacte et distincte qui nous la fasse connaître nettement, expressément et immédiatement; et on peut être aussi éclairé à l'égard du même objet par la connaissance d'un principe général qui le contienne réellement, mais seulement confusément et médiatement, en sorte néanmoins qu'il ne tienne qu'à nous d'en être éclairés en nous y appliquant (2). » Or l'affirmation « que nous pouvons souvent avoir des pensées formellement dans notre esprit, qui nous font connaître si des actions sont bonnes ou mauvaises, et ne les distinguer point, en sorte que nous serions prêts d'assurer que nous ne les avons jamais eues (3) » n'a rien pour Nicole d'un postulat théorique. Sans doute l'implication du principe logique de causalité dans toute conduite cohérente semble-t-elle être une condition abstraite d'intelligibilité de l'expérience plus qu'un objet direct du sens intime. Mais les conséquences ne sont pas « contenues » dans leurs prémisses en ce que seule leur identité rend compte de la nécessité de la conclusion; c'est au contraire la genèse même de la pensée dans son développement que Nicole tente de restituer, avec son intériorité. Car, par exemple, le missionnaire qui enseigne aux sauvages des vérités morales qui leur semblent inconnues, ne peut faire impression sur leurs esprits qu'en vertu des lumières qui s'y trouvent inconsciemment : « Si les principes des conclusions n'étaient déjà dans l'esprit jamais ils ne tireraient un consentement et une adhérence réelle de l'Américain (4). » Et toute l'argumentation de Nicole s'appuie sur des analyses de faits concrets.

Cependant comme la discussion poursuivie par Arnauld contre Nicole puis contre Lamy se fonde essentiellement sur des raisons logiques, on peut en dégager les grandes lignes, avant d'examiner les diverses expériences psychologiques qui étayaient chez ces analystes du cœur la position de pensées plus ou moins imperceptibles, pour ensuite en discuter l'interprétation.

On a bien là — avec les prolongements suscités par l'aspect théologique du problème qui enveloppe un certain mystère —, la suite des discussions entre Cartésiens sur la validité du témoi-

(2) T. I, p. 81 sq.

(3) *Ibid.*, p. 92 et 109; cf. t. II, p. 109 et 128.

(4) T. I, p. 107. C'est la thèse augustinienne du Maître intérieur. Mais son application aux primitifs a sans doute plus qu'une valeur d'illustration : elle témoigne d'une curiosité pour la psychologie des peuples lointains que les récits des missionnaires avaient mis à la mode à la fin du xvi^e siècle. Cf. G. ATKINSON, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, p. 322 sq. et P. DE DAINVILLE, *La Géographie des humanistes*, Paris, 1940, p. 326 sq. sur les *Relations de la Nouvelle-France* qui parurent régulièrement de 1632 à 1672.

gnage de la conscience et son extension. Nicole lui-même en fait état pour maintenir que la volonté reste libre en soi lorsqu'elle est asservie au péché : « Les hommes connaissent par un sentiment intérieur, qu'ils ont le pouvoir de suivre le contraire en suivant leurs passions. Il n'est pas besoin de raison pour établir ce pouvoir; chacun le sent et en est persuadé par une conviction intérieure. La liberté de volonté est une chose de sentiment et d'expérience dont on ne saurait douter (1). » Et Arnauld qui cite ce passage le loue d'avoir ainsi discriminé l'impuissance volontaire et l'impuissance physique : « Vous en revenez au sentiment intérieur et vous faites bien. Car rien n'est plus certain dans ces matières (2). »

Mais cette certitude de la conscience, si elle suffit à fonder la liberté ou à réfuter le pyrrhonisme grâce à l'expérience indubitable du *Cogito*, a cependant des limites pour Nicole. Car « il y a bien de la différence entre dire qu'il y a plusieurs de nos pensées que nous connaissons certainement, et *quarum consciî sumus*, et dire que nous avons un sentiment et une connaissance certaine de toutes nos pensées et de tous nos sentiments (3) ». Et c'est précisément ce qu'il pense avoir assez établi « par l'exemple des idées accessoires qui peuvent être quelquefois plusieurs siècles dans l'esprit sans qu'on s'en aperçoive, et des vues purement intellectuelles qu'on a souvent bien du temps avant qu'elles soient jointes à des paroles. On peut y ajouter l'exemple de certains sentiments secrets qu'on a dans le cœur et que l'âme ne discerne pas; ce qui fait que son fond lui est inconnu à elle-même et que ce qui nage sur la surface de la pensée est bien souvent différent de ce qui domine dans le cœur comme dit saint Grégoire le Grand. Or ces sentiments secrets sont toujours accompagnés de connaissances secrètes parce que ces sentiments sont des amours, et qu'il n'y a pas d'amour sans connaissance (4) ». Le dernier trait est bien remarquable, car il rappelle

(1) *Grâce générale*, cité par ARNAULD, *Du pouvoir physique*, *Œuvres*, t. 10, p. 496. Cf. *Grâce générale*, t. I, p. 65-66, 243-244 : « Cette puissance physique de faire le bien... n'est pas une puissance inconnue. On la sent et on en est convaincu... » Mais la conscience même du pouvoir de choix s'accompagne selon Nicole de pensées imperceptibles : « Un homme attiré par quelque passion à un objet particulier voit en même temps qu'il peut agir en cent autres manières que celle de la recherche de cet objet; et quoiqu'il s'y porte sûrement et nécessairement, ce n'est point néanmoins par une nécessité aveugle, car il sent qu'il peut agir en cent autres manières, quoique toutes ces vues ne soient pas distinctes. » (*ibid.*, p. 100).

(2) *Du pouvoir physique*, *Œuvres*, t. 10, p. 503.

(3) *Grâce générale*, t. I, p. 122.

(4) *Ibid.*, p. 122-123. Sur ces exemples et la métaphore de la « surface de la pensée » cf. ci-dessous, p. 238.

que tous les mouvements de l'âme, même les plus affectifs ou les plus évanescents, restent des *pensées* (Nicole irait presque jusqu'à dire : des *idées*, au sens général de perceptions de l'entendement); et l'on a pu voir dans cet intellectualisme un héritage du cartésianisme (1).

Or Arnauld, dans la *Défense abrégée de l'Ecrit géométrique*, commençait par accepter la possibilité de certaines pensées inaperçues, « sans préciser s'il l'admettait au sens d'une conscience totale ou seulement d'une moindre conscience (2) » : « L'auteur fait un grand discours pour montrer qu'il y a beaucoup de pensées imperceptibles, qui en doute? Mais s'ensuit-il de là que celles dont il s'agit le puissent être? On voit assez que non (3) ». Et il s'attache à « faire voir quand les pensées peuvent être imperceptibles, et quand elles ne le peuvent être (4) ». Il discutera donc d'abord la portée des exemples proposés par Nicole, réduisant les uns à des habitudes purement physiologiques, dont le mécanisme animal rend compte sans aucune *pensée* inaperçue (5), et reprochant aux autres de confondre les conditions de la pensée avec des éléments ou principes distincts, isolables pour la conscience : le primitif ou l'enfant qui n'a pas encore l'âge de raison, même s'ils agissent conformément au principe de causalité, ne pourraient le poser comme tel, et restent insensibles aux contradictions lorsque la répétition des phénomènes leur ôte tout étonnement (6). C'est donc Nicole qui paraît ici hypostasier des abstractions logiques, qu'Arnauld dissipe avec un sens très aigu des réalités psychologiques sous-jacentes. Et c'est encore au nom de l'invraisemblance psycholo-

(1) H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 583 : « Nous avons affaire à un intellectualiste inguérissable. Pour lui, « sentir » c'est encore et toujours « penser »... Ce terrible M. Nicole est... en train de s'annexer M. Pascal et de *cartésianiser*, si l'on peut dire, l'apologétique des *Pensées*. »

(2) J. LAPORTE, *La Doctrine de Port-Royal*, t. II, p. 215, n. 21. Les pages 214-223 résument tout ce débat sur les pensées imperceptibles, et à propos de la condamnation de principe d'Arnauld, J. Laporte remarque : « On ne peut s'empêcher de songer ici à l'argumentation dont se sont longtemps servi les adversaires modernes de l'Inconscient psychologique » (*ibid.*, p. 217, n. 31). La constance d'Arnauld dans son opposition à une pensée proprement imperceptible incline à supposer que dans la *Défense*, laissant de côté la question de principe pour ne traiter que ses conséquences théologiques, il n'admettrait qu'une moindre perceptibilité pour ces pensées inaperçues et par là insuffisantes pour établir une grâce générale.

(3) *Défense...*, *Œuvres*, t. 10, p. 546.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, 546-547. Cf. *Règles du bon sens*, *Œuvres*, t. 40, p. 177-178, et ci-dessous, p. 222-223.

(6) *Défense*, t. 10, p. 540-541 : p. ex. ils croient que les pierres tombent d'elles-mêmes vers le bas.

gique qu'il montre comment les pensées imperceptibles ne pourraient en tout cas nullement justifier une grâce générale : car les bonnes inspirations envoyées par Dieu aux pécheurs devraient leur apparaître d'autant plus vivement qu'ils n'y sont pas habitués (1). Et comment des pensées restant inaperçues, pourraient-elles s'opposer aux entraînements mauvais, d'autant plus que toute grâce doit fortifier les mouvements d'une volonté qui ne serait pas méritoire si elle n'était délibérée, donc consciente (2)? Nicole admet bien sans doute que sa grâce générale reste insuffisante sans une grâce médicinale qui redresse effectivement la volonté blessée : mais c'est reconnaître que la première n'est qu'un requisit abstrait plus qu'une réalité subconsciente ou inconsciente (3).

Par ailleurs, Arnauld critiquait dans la *Dissertatio bipartita* la thèse même de Huyghens dont était parti Nicole, si bien que celui-ci, se trouvant ébranlé, avoua son embarras à dom Lamy (4). Le fougueux bénédictin répliqua par un *Écrit* en forme, dont nous n'avons pu malheureusement retrouver la trace (5). La réponse d'Arnauld, intitulée *Règles du bon sens* per-

(1) *Ibid.*, p. 547, 3^e remarque. Cf. *Règles...*, t. 40, p. 178 et 183. J. LAPORTE, *op. cit.*, p. 223-231, développe l'inutilité de ces prétendues pensées pour expliquer une grâce donnée à tous.

(2) *Défense*, c. 10, p. 549 et 624. Cf. t. 18, p. 906 : « Cette pensée doit être telle que celui à qui Dieu la donne s'en aperçoive; autrement comment lui aurait-elle été une grâce suffisante pour prier, et comment n'aurait-il tenu qu'à lui d'y consentir et de l'embrasser, si elle n'avait été dans son esprit que d'une manière si imperceptible qu'il ne s'en serait point aperçu? De sorte qu'à son égard ç'aurait été la même chose que si elle n'y avait point été. » (L'imperceptibilité possible dont il s'agit ici n'est qu'une question de degrés.)

(3) Cf. ci-dessous, p. 224-225.

(4) L. de Nicole à Quesnel, 13 févr. 1693, *Lettres de NICOLE*, t. II, p. 200 sq. et ms. de P. R., n° 1149 : Nicole raconte comment après lecture de la *Dissertatio*, il se rendit chez « un métaphysicien célèbre » (l'éditeur note : « Le P. Lami, bénédictin ») et supprime cette précision de l'autographe : « avec lequel une certaine ressemblance de maux me donne un peu plus de liaison »; tous deux souffraient en effet de la gravelle. Plus loin, il le désigne comme « ce religieux métaphysicien, cui ἀπὸ τῆς φιλίας nomen est ». Lamy avait à peine parcouru la *Dissertation*, rebuté comme d'abord Nicole par le style farouche de saint Thomas : en la relisant, Nicole a été convaincu (ce dont Arnauld le félicite, *Œuvres*, t. 42, *Supplément*, p. 67-69, tout en comparant le style de saint Thomas, qu'il lit pour sa part avec plaisir, à une viande délicieuse dans un plat de terre), malgré sa peine à quitter sur ce point saint Augustin, comme l'avait fait Arnauld, *re melius examinata* (p. 201). Quant à Lamy, très attaché à l'augustinisme, Nicole dit : « Je l'engageai à lire l'écrit et à en dire son sentiment. Voilà où nous en sommes demeurés, et on verra ce que sa seconde lecture produira » (p. 202). Mais le 28 février, recevant l'*Écrit* de LAMY, Nicole déclare à Arnauld, qu'il lui avait seulement demandé son sentiment de vive voix : « mais je ne pensais point à cet *Opus* » (*ibid.*, l. à A., p. 206).

(5) Dom François Lamy, né en 1636 à Montereau exerça d'abord le métier des armes, et c'est à la suite d'un duel qu'il entra en 1659, dans la branche

met pourtant d'entrevoir la plupart des arguments invoqués de part et d'autre, pour ou contre les pensées imperceptibles (1).

Car Lamy adhérerait pleinement à la rétractation de Nicole

bénédictine de Saint-Maur : mais il tourna sa vigueur combattive dans ses polémiques avec Nicole, Arnauld, Malebranche, etc. Nicole dans la lettre à Arnauld du 28 février en dit : « Soit que ses douleurs, soit que les sentiments dont il est fort persuadé l'aient rendu plus chagrin, il n'a pu s'empêcher d'en faire une réfutation *justae molis*, c'est-à-dire de cinquante pages, où il s'exprime *duriusculè*, parce que l'opinion combattue dans cet *Écrit* est une de ses opinions favorites et qu'il est prêt de soutenir *envers tous et contre tous*. Et c'est pourquoi il combat *tanquam pro aris et focis*. Son écrit mérite pourtant d'être vu et peut suppléer au défaut de réponse de la part de M. Huyghens. Je le ferai copier et vous enverrai l'original... Je ne le montrerai à personne, car il est bon de supprimer autant que l'on peut cette contestation dont diverses personnes, *qua jure quave injuria*, pourraient se mal édifier. C'est la raison qui ferait que je ne conseillerais pas facilement de faire imprimer l'*Écrit* » (c'est-à-dire ici la *Dissertatio* dont la suite de la lettre admet la vigueur mais discute l'opportunité : car la position de Lamy « représente celle de bien d'autres. Je ne vois pas quelle justice il y a de parler si fort contre un écrit qui n'embrasse un sentiment contraire à saint Augustin que pour en suivre un autre, qui non seulement est de saint Thomas, mais qui est en sorte le sentiment du genre humain. Mais enfin c'est un fait qu'il y a des gens qui en seront fort choqués », p. 208 et ms.); et en notant qu'il ne faut pas « faire naître une contestation » avec Huyghens et l'école de Louvain, Nicole revenant à Lamy conclut : « Vous verrez par cet *Écrit* que le zélé cartésien n'est pas toujours modéré » (p. 206). Les passages soulignés ne figurent que dans le manuscrit et nous apprennent en particulier, avec la longueur de la réponse de Lamy, qu'il en existait au moins deux exemplaires, même si le bénédictin n'avait pas gardé le double de l'original. Dom TASSIN, dans l'*Histoire de la congrégation de St-Maur*, mentionne dans la bibliographie de LAMY, au n° 23, *Écrit contre une dissertation de M. Arnauld*, mais il est probable que les quelques lignes qu'il y consacre ne font que résumer les indications contenues dans la correspondance d'Arnauld (car le n° 24 indique les 3 lettres de Lamy à ce sujet), sans qu'il en ait eu autrement connaissance, et ce qui peut subsister des collections bénédictines ne nous a donné aucune indication pour cette voie (cf. Bibliographie, p. 276). Quant aux exemplaires de Nicole et d'Arnauld, nous n'avons pu non plus en retrouver la trace dans les Archives de P. R. ni à Paris ni en Hollande, et M. Orcibal, l'infatigable découvreur de documents jansénistes, n'a pu nous suggérer aucune autre piste. On sait qu'une partie des papiers d'Arnauld, légués à Quesnel, ont été saisis à Bruxelles par les Jésuites en 1703. L'écrit perdu s'y trouvait-il ? Ou les amis d'Arnauld l'ont-ils jugé trop « choquant » pour être conservé ? En effet certains s'étant scandalisés de certaines vivacités de Lamy, des lettres amicales furent échangées à ce propos : L. à Arnauld, 5 et 31 août et 21 sept. 1693, l. d'Arnauld à un ami commun, 22 avr. et à Lamy, 12 sept. (*Œuvres*, t. III, p. 669-670, 623, 673-674, 676, 677-678. Ces lettres auxquelles D. Tassin fait allusion avaient paru dans le t. 7 de l'éd. des *Lettres d'A.* en 1727). Le biographe d'Arnauld qui les résume conclut : « Ils étaient toujours d'avis différent sur la question métaphysique; mais cette dispute ne fit que resserrer les liens de leur amitié réciproque, loin d'y porter la moindre atteinte » (*Vie d'A.*, *Œuvres*, t. 43, p. 302).

(1) L'article V des *Règles* consacré à nier la possibilité des pensées imperceptibles ne cite aucun des arguments de Lamy en leur faveur. Les exemples discutés sont ceux de Nicole. C'est seulement dans l'article VI qu'Arnauld donne quelques extraits des instances de Lamy et les réfute pour établir « que ces pensées imperceptibles peuvent encore moins être reçues dans la dispute de la vue des choses en Dieu » (*Œuvres*, t. 40, p. 189 sq.).

concernant les objections de Bellarmin contre les pensées auxquelles on ne pense pas (1) : « Notre ami triomphe de ce que l'Auteur du Système dit maintenant contre ce passage, qu'il avait autrefois si fort approuvé, parce qu'il n'a pas moins besoin que lui de ces pensées imperceptibles. Mais, ajoute Arnauld, quelque estime que je fasse de l'un et de l'autre, je me fais fort de convaincre tout homme de bon sens, qu'elles ne peuvent de rien servir pour donner de la vraisemblance, ni à ce que l'un soutient avec tant de zèle, qu'on doit reconnaître une grâce intérieure et surnaturelle que Dieu ne manque pas de donner à tous, et à chacun des hommes sans exception, ni à ce que l'autre prétend qu'on ne peut voir qu'en Dieu les vérités nécessaires et immuables (2). » Le recours aux pensées imperceptibles atténuerait-il l'invraisemblance déjà dénoncée par Arnauld dans la *Dissertatio* et reprise ici? « Qu'y a-t-il de plus incroyable que de prétendre que cette vérité ait été mille et mille fois présente aux yeux de mon esprit, ce qui est la même chose que d'avoir mille et mille fois pensé à cette vérité, sans que je me sois jamais aperçu que j'y pensais, lors même qu'ils veulent que ce soit dans elle, comme dans un objet connu, que j'aie vu tant et tant de vérités particulières (3). »

Arnauld reprend donc l'affirmation fondamentale qu'« il n'y a rien dont notre âme soit plus assurée, ni qu'elle connaisse mieux que ses propres pensées (4) ». Et il traite alors le fond même du problème : des pensées imperceptibles sont-elles possibles? Il distingue d'abord très nettement les pensées subconscientes, plus ou moins confusément aperçues, d'un inconscient proprement dit : « Quand on demande s'il peut y avoir des pensées entièrement imperceptibles, il est bien clair que cela se doit entendre des pensées que j'ai actuellement et dans le temps que je les ai...; car il est bien certain qu'il y a des pensées plus ou moins perceptibles, et qu'on s'aperçoit beaucoup plus des pensées claires et distinctes que de celles qui sont obscures et confuses, et plus des pensées auxquelles on fait

(1) Cf. ci-dessus, p. 207, n. 1.

(2) *Règles*, a. V, § 5, t. 40, p. 181.

(3) *Ibid.*, p. 171. Cf. p. 195 : « Si j'y avais pensé surtout tant de fois, je m'en serais aperçu par un sentiment intérieur, qui nous fait apercevoir ce qui se passe dans notre esprit. »

(4) *Ibid.*, p. 170, 5^e règle. Arnauld continue : Et comme « c'est par cette connaissance qu'elle se convainc elle-même qu'elle ne peut douter de tout, une grande marque qu'un sentiment est insoutenable, est, quand on ne le saurait soutenir qu'en supposant que tous les hommes ont une infinité de pensées dont ils ne s'aperçoivent point, et qu'ils ne savent point qu'ils les aient eues. »

une réflexion expresse, que de celles à quoi on fait seulement une réflexion virtuelle, qu'on doit juger être inséparable de la pensée, si nous faisons nous-mêmes une sérieuse réflexion sur la nature de la pensée (1). » Car celle-ci, comme Descartes l'a bien montré, « est le principal attribut de la nature intelligente », et tandis que les machines sont dépourvues de toute conscience, « *conscientia suae operationis* est ou la même chose que la pensée, ou une propriété inséparable de la pensée (2) ». C'est donc bien la contradiction logique d'un fait de conscience inconscient qu'Arnauld repousse dès le principe, tandis que la *Défense* contre Nicole, moins rigoureuse, en admettant « qu'il y a beaucoup de pensées imperceptibles (3) » désignait sans doute ces pensées subconscientes dont il reconnaît toujours le caractère quasi insaisissable. Qu'est-ce en effet qu'une « réflexion virtuelle », sinon une appartenante indistincte au *Je* pensant qui n'en prend pas expressément conscience. L'essentiel est qu'il puisse le faire par un effort d'attention : ainsi les marges de la pensée restent de même nature que les plages éclairées, et c'est en ce sens que la possibilité d'une appréhension consciente est inséparable de la pensée.

Par cet aveu, Arnauld n'accorde-t-il pas ce que demandent précisément Nicole et Lamy? C'est ce que l'interprétation des faits invoqués en faveur des « pensées imperceptibles » devra établir. Un inconscient en acte est en effet une hypothèse invérifiable, étrangère au cartésianisme. Et la divergence entre Arnauld et Lamy porte moins sur ce point que sur l'extension et l'importance des pensées qui échappent à la conscience lorsqu'elle est absorbée par ailleurs. Car, le but des *Règles du bon sens* est moins théorique que pratique. Il s'agit de discuter l'application de la thèse proposée, et c'est pourquoi toute la fin de l'article V, entièrement consacrée à cette question des pensées imperceptibles, montre, comme déjà la *Défense* contre Nicole, l'inutilité de cette hypothèse pour étayer la prétendue universalité de la connaissance du Bien permettant sa poursuite (4). Et sans doute la responsabilité implique que l'individu ait agi consciemment. Mais dans la mesure où les pensées restées secrètes et sans effet *auraient pu* s'imposer clairement si notre attention ne s'en était détournée, il est donc en notre pouvoir qu'elles ne demeurent pas dans cette imperceptibilité, qui n'est

(1) *Ibid.*, p. 172.

(2) *Ibid.*, p. 173.

(3) T. 10, p. 546.

(4) T. 10, p. 547-548 et t. 40, p. 181-189.

pas une excuse, mais seulement l'explication de la méconnaissance générale à leur égard. Ainsi cet aspect théologique ou moral du problème dépend de la nature de ces pensées, et c'est en quoi il relève de notre étude. Car la critique centrale d'Arnauld ne vaut que contre des impulsions et des mouvements totalement inconscients et par là même superflus. Si l'opération divine demeure insaisissable en sa source, elle est sensible par ses effets : en réponse à une instance de Lamy rappelant que la grâce comme telle reste inaperçue (1), Arnauld précise très justement : « Il n'y a que la pensée et l'amour que je puisse voir par un sentiment intérieur, au lieu que je ne puis connaître que par la foi et par conjecture que c'est la miséricorde de Dieu qui opère en moi cette pensée et cet amour. Il n'est donc pas étonnant que m'étant souvent aperçu que je pensais à donner l'aumône, et que je la voulais donner, je ne me sois pas aperçu par le même sentiment intérieur, que c'était Dieu qui me donnait cette pensée et cette volonté : car ce dernier n'est pas de nature à être connu par un sentiment intérieur (2) ». Mais bien des semences généreuses ne sont-elles pas étouffées par les distractions ? La thèse de Nicole se fonde précisément sur ces pensées qui, pour être telles, sont accessibles à la conscience, bien qu'elles demeurent, par notre faute, dans l'ombre du subconscient. C'est du moins le seul sens que Dom Lamy défende contre Arnauld : « puisque souvent il suffit d'entrevoir des vérités pour souhaiter de les voir pleinement, pour s'appliquer à leur recherche et pour les découvrir effectivement (3) ». Mais il faut nuancer ce que la position de Nicole peut avoir à son tour de trop théorique : on n'est pas « suffisamment éclairé à l'égard d'une vérité... lorsqu'on ne l'entrevoit que d'une manière sombre, languissante et peu propre à exciter le recherche » et « il est certain que les trois quarts du monde ne sont point en état de percer dans ces lueurs sombres et ténébreuses et moins encore de passer d'un principe clairement connu à des conclusions trop reculées (4) ». C'est pourquoi une reprise des faits invoqués par Nicole conduit le Bénédictin, dans

(1) T. 40, p. 191. Lamy avait objecté : « Si la grâce était nécessaire à chaque bonne action, ne devrais-je pas m'en être aperçu par ces sentiments intérieurs, par lesquels je connais intimement tout ce qui se passe en moi. Cependant dans toutes les bonnes œuvres que j'ai pu faire, je ne me suis jamais aperçu ni de la nécessité ni même de la présence de cette grâce... »

(2) *Ibid.*

(3) LAMY, *Réflexions sur le traité de la grâce générale*, ms. de P. R., n° 3217, 22, p. 7.

(4) *Ibid.*, p. 8-9.

ces premières *Réflexions sur le traité de la grâce générale*, à rejeter leur interprétation comme un don surnaturel accordé à tous (1), bien qu'il convienne « qu'on peut sentir d'une manière sourde et en quelque façon imperceptible l'impression de certaines vérités de morale et que par conséquent on les peut entrevoir confusément (2) ».

Aussi la suite des *Règles du bon sens* s'attache-t-elle seulement à critiquer la prétendue vision en Dieu de ces vérités, poursuivant ainsi contre un disciple assez libre de Malebranche, la longue polémique sur les idées (3). Et bien des années après la mort d'Arnauld un manuscrit de Lamy continue encore la discussion : « L'âme n'a point l'idée d'elle-même, à moins qu'on ne veuille prendre pour idée le sentiment intime qui accompagne toutes ses pensées : par lequel elle sent qu'elle pense ». Seul ce fait de la conscience est indiscutable « puisque ce sentiment étant de l'essence même de la pensée, il est aussi certain que Dieu l'a donné à l'âme qu'il est certain qu'il lui a donné la pensée et qu'il l'a créé un être pensant (4) ». Mais son témoignage n'est pas clair, et ces disputes même le prouvent : La subjectivité des couleurs n'est saisie qu'indirectement (5), le fondement des vérités éternelles nous échappe (6); quant à l'inhérence en nous des idées comme modalités, « le sentiment intérieur n'en décidera jamais; puisque quoique ces idées soient des manières d'être ou non, on les doit toujours sentir comme dans soi, et que même dans le sentiment de saint Augustin, elles sont intimement présentes à l'âme (7) ».

C'est toujours en logicien impitoyable qu'Arnauld dénonce alors les inconséquences de toute pensée plus nuancée que la sienne : « C'est par le sentiment intérieur qu'on se connaît soi-même. Comment donc a-t-il pu dire que pour peu qu'on se

(1) *Ibid.*, p. 12 : « Mais enfin quand on passerait à l'auteur qu'on connaît ainsi d'une manière imperceptible des vérités de morale, serait-il raisonnable de faire d'une lumière imperceptible, d'une lueur faible, sombre, languissante, peu propre à exciter la curiosité, et qu'on ne peut que par de sérieuses réflexions démêler de l'objet principal de nos pensées, d'en faire, dis-je, une grâce suffisante pour tout le monde qui les mit dans un vrai pouvoir d'accomplir les préceptes et les rendit inexcusables d'y manquer. » Cf. *ibid.*, p. 30 et 77.

(2) *Ibid.*, p. 10. Dans cette « Réflexion seconde », Lamy s'appuie sur la distinction entre sentir et connaître, familière à Malebranche.

(3) Cf. ci-dessus, p. 205.

(4) B. N., fonds français, ms. n° 19094, f. 108, v°.

(5) *Règles du bon sens*, art. VI, citant la 3^e instance de Lamy, *Œuvres d'ARNAULD*, t. 40, p. 192.

(6) *Ibid.*, p. 194, confirmation des trois instances : le sujet des vérités peut rester partiellement inconnu.

(7) *Ibid.*, art. VII, p. 203, citant LAMY.

connaisse, on ne trouvait point en soi la seule chose qu'il a pu mettre en doute qui s'y trouvait, savoir les idées, puisqu'il dit ici que le sentiment intérieur ne décidera jamais si elles s'y trouvent ou non, en la manière que j'ai fait entendre qu'elles s'y trouvaient, savoir comme appartenant à notre nature, et comme étant ses propriétés ou ses modifications (1) ». Négligeant toutes les subtilités d'Augustin sur les difficultés de la connaissance de soi, il use de son autorité pour rappeler que « chacun de nous voit sa propre conscience (2) ». Et quand on lui oppose l'aveu de Jansénius selon lequel la justice n'est qu'obscurément entrevue en cette vie (3), il réplique, d'un point de vue encore strictement logique : « Cela voudrait-il dire qu'on voit cette justice si obscurément qu'on ne s'aperçoit pas qu'on la voit ? Mais à l'égard de la vue de l'esprit, comme la vue d'un objet et la perception d'un objet sont la même chose, il y a contradiction de dire qu'on la voit, et qu'on ne s'en aperçoit pas (4) ».

Cependant l'exclusion d'une conscience totalement inconsciente et la démonstration de son inutilité pour établir la connaissance universelle des vérités morales, par des voies naturelles ou surnaturelles, débouchent toujours sur une étude du détail des faits proposés. Les pensées imperceptibles le sont-elles en toute rigueur ou restent-elles seulement inaperçues parce que subconscientes ? Sommes-nous responsables de l'indistinction où nous laissons les pensées sourdes et accessoires ? Le recours à une réflexion implicite ne confond-il pas les conditions abstraites de la pensée avec ses éléments réels ? Autant de questions posées à Nicole soit par Lamy, soit par Arnauld, et qui engagent dans des analyses concrètes plus fécondes que les argumentations durcies dans leur position théorique initiale (5).

(1) *Ibid.*, p. 203-204.

(2) Cité, *ibid.*, art. VI, p. 225. Cf. p. 236 : Selon Lamy, réplique Arnauld, « nous ne voyons donc point notre propre conscience, contre ce que dit souvent saint Augustin. Car notre conscience est une manière d'être de notre âme, et c'est par le témoignage qu'elle nous rend, que nous remercions Dieu du bien qu'il a mis en nous par sa grâce, et que nous lui demandons pardon des fautes que nous reconnaissons avoir commises ». Arnauld réserve toujours le mot français *conscience* à la conscience morale, cas particulier de ces « manières d'être » de l'âme qui tombent sous le sentiment intérieur.

(3) *Ibid.*, art. XIV, discutant plusieurs textes de JANSÉNIUS, l. I de *Statu naturae purae*, c. 5.

(4) *Ibid.*, p. 247.

(5) Nicole fut cependant persuadé par la *Dissertatio bipartita* : cf. p. 212 et l. d'Arnauld à du Vaucel, 9 mars 1693, *Œuvres*, t. III, p. 609 : « La double dissertation contre ceux qui croient qu'on ne peut voir les vérités immuables que dans la première vérité qui ne vous a pas persuadé, a persuadé une autre personne de nos amis, qui y devait être bien opposé ; car il avait trouvé

*
* *

Si les grandes lignes de la polémique sur les pensées imperceptibles peuvent être provisoirement isolées des faits qui lui servent de base, il serait au contraire insuffisant de s'en tenir aux analyses proposées par Nicole dans le *Traité de la Grâce générale*. Car c'est toute l'expérience du moraliste et du psychologue qui se profile à l'arrière-plan, et les autres ouvrages de Nicole et de Lamy contiennent de nombreux traits qui complètent leur esquisse des profondeurs de la conscience.

Et il n'est pas étonnant que leurs vues souvent pénétrantes évoquent celles d'autres moralistes, étrangers au problème posé par la primauté cartésienne de la conscience. Seule la position de la question est influencée par la philosophie nouvelle : Pour ses matériaux elle rencontre, outre certaines incidences des dogmes, toute une tradition d'analyse intérieure, fortifiée par la pratique de l'examen et de la direction de conscience, aussi bien que par la poursuite des subtilités du cœur, qui passionnent au xvi^e siècle les salons mondains.

C'est ainsi que dom Lamy dessine « une grossière ébauche et un léger essai de la carte du cœur », bien dans la ligne des précieuses : « Ce cœur est d'une si vaste étendue : Il y a tant de terres et tant de mers à découvrir, dans ces terres tant de chemins détournés tant de recoins, tant de faux-fuyants, tant de labyrinthes embarrassés et embarrassants, dans ces mers tant d'orages et tant de tempêtes, tant d'écueils et tant d'abîmes inconnus non seulement aux étrangers mais même aux naturels et aux habitants du pays qu'il y aurait de la témérité d'entreprendre d'en faire une carte exacte (1). » Mais il se distingue de

jusqu'ici de grands avantages de cette doctrine platonicienne, pour soutenir son opinion de la grâce générale, dont il s'est beaucoup entêté depuis quelque temps... », tandis que Huyghens y restait attaché. Mais Nicole demeura aussi « entêté » de sa thèse théologique, et même après la mort d'Arnauld, continua la discussion avec Quesnel (cf. l. de Nicole du 16 déc. 1694 et de Quesnel, 7 févr. 1695, *Grâce générale*, t. II, p. 591-596). Quant à Lamy, ses ouvrages postérieurs à la polémique montrent qu'il est resté fidèle à ses positions.

(1) *Connaissance de soi*, t. II, début de la préface (non paginée). Cf. la préface du t. I, qui compare l'exploration de l'homme selon son être naturel (car la *Connaissance de soi* comprend la physiologie) à celle d'un « pays peu battu et dont on n'a fait les principales découvertes que dans notre siècle ». La Rochefoucauld avait dit, avec plus de concision : « Quelque découverte que l'on ait faite dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues » (*Réflexions morales*, III, éd. Gilbert, t. I, p. 32), témoignage de la même psychologie de salon.

tous les analystes mondains qu'il paraphrase trop souvent, en dégageant très nettement le problème posé par ces obscurités de l'âme dans une philosophie cartésienne : « Cet homme qui n'est jamais un moment sans penser, ne sait ni ce qui est en lui qui pense... ni s'il pense toujours, ni enfin comment il pense... (1) ». Mais si « la *connaissance* de soi-même » est pleine de difficultés, l'âme *se sent* (2) et se saisit « comme un *moi apercevant* (3) » : « Il n'est jamais sans se sentir et sans s'apercevoir lui-même en quelque manière. Il ne se passe rien en lui dont il ne soit averti immédiatement. Il ne voit rien hors de lui qui ne lui serve à s'apercevoir lui-même en quelque manière : Il s'aperçoit dans la vue des choses sensibles beaucoup plus qu'elles-mêmes; et la plupart du temps ce qu'il croit voir en elles n'est que lui-même (4). » Par cet aveu que la connaissance des choses nous renvoie d'abord aux modalités de l'esprit qui les aperçoit, Lamy semblerait évoquer l'interprétation cartésienne de Régis (5) : mais en réalité il reste fidèle à Malebranche et nie en particulier que nous ayons l'*idée* de notre âme (6). Et à partir de cette appréhension du moi, empirique et bornée, il s'efforce d'en éclairer les marges obscures, et de faire surgir en pleine conscience la « réflexion secrète » qui caractérise toute pensée (7).

Nicole en regard apparaît plus étranger à ces recherches purement philosophiques. A côté du théologien qui essaie de dissiper

(1) *Connaissance de soi*, préface du t. I (non paginée).

(2) Cf. *Réflexions sur le traité de la grâce générale*, ms. de P. R., n° 3217, p. 10 : « Il y a une grande différence entre sentir et connaître. » La préface de *Premiers éléments*, p. xxv, *explication de quelques termes philosophiques*, signale l'équivoque du mot *sentiment*, qui désigne aussi les sensations. Mais « tout sentiment enferme la perception de ce qu'il est, ce qui fait l'essence de la pensée : car il est essentiel à la pensée de se faire apercevoir immédiatement par elle-même. Or, c'est ce qui fait le sentiment et il est ridicule de dire qu'on puisse avoir un sentiment sans s'en apercevoir » (*ibid.*, p. 16).

(3) *Connaissance de soi*, t. I, p. 375 et 376. Cf. *Premiers éléments*, p. 37, etc.

(4) *Connaissance de soi*, t. I, préface; cf. p. 9-11, etc.

(5) Pour Malebranche aussi les qualités secondes sont des « modifications » de l'âme. Mais le fait même qu'on *croit* les voir dans les choses lui interdit de dire que l'âme s'aperçoit mieux elle-même que les corps, puisqu'il faut un détour par l'idée claire d'étendue pour reconnaître la subjectivité des sensations. Sur sa discussion avec Régis, cf. ch. II, p. 155.

(6) *Connaissance de soi*, t. II, 2^e p., sect. I, c. 3, p. 108 sq. Cf. *Premiers éléments*, 3^e Entretien, p. 54-60, où Lamy paraphrase Malebranche, sans accorder à « quelques philosophes » (Arnauld, Régis) « qu'il faut compter autant d'attributs dans l'âme qu'elle a le pouvoir d'en découvrir dans les autres choses » (p. 58).

(7) *Connaissance de soi*, t. I, p. 9 : « Chaque pensée n'enferme-t-elle pas un regard sur elle-même? n'est-elle pas une réflexion secrète sur ce qu'elle est? et peut-on penser véritablement, sans en être averti par l'acte même de penser, et sans s'en apercevoir immédiatement. »

certaines difficultés sur la distribution de la grâce, on sent le directeur de conscience qui scrute les replis des âmes, par-delà ce qu'en découvre chaque pénitente : car « elle ne lui dit que ce qu'elle connaît d'elle-même, et ce qu'elle en connaît est souvent éloigné de la vérité (1) ». Cependant c'est bien en cartésien qu'il part de la distinction entre la substance étendue et ce quelque chose en nous « qui dit *Je pense* (2) ». Et même s'il fait quelques réserves sur Descartes et ses « sectateurs (3) », « il faut avouer que ce nouveau venu donne plus de lumière sur la connaissance des choses naturelles que tous les autres ensemble n'en avaient donné (4) »; et ses restrictions portent surtout sur ses explications du « détail des corps (5) », tandis que la spiritualité de

(1) *Essais de morale*, t. VIII, lettre 52, p. 323.

(2) *Instructions théologiques et morales sur le Symbole*, II, ch. 2, p. 179. Toute cette analyse « de l'homme et de sa nature » part d'une interprétation occasionaliste du dualisme (p. 177-178). Le *Traité de la grâce générale* maintient également la certitude du *Cogito* qui suffit à réfuter le pyrrhonisme, même si nous n'avons pas conscience de toutes nos pensées (t. I, p. 122).

(3) *Essais de morale*, t. VIII, 1^{re} p., lettre 82 sur la vanité de la philosophie : « Si j'avais à revivre, il me semble que j'évitais de faire paraître de l'inclination pour aucun de ces partis, et que je ferais en sorte qu'on ne me mettrait pas au nombre des cartésiens non plus qu'en celui des autres » (p. 207); mais ainsi Nicole avoue son inclination spontanée, et tout en poursuivant ses réserves sur « certaines opinions téméraires qu'on en a tirées » (la philosophie eucharistique : cf. la l. 83), il écrit : « Il est peut-être bon d'être en plusieurs points sectateur de Descartes, puisqu'il est sans doute plus raisonnable que les autres; mais il ne faut pas que cette qualité fasse paraître qu'on en fasse une profession ouverte... » (p. 211). Dans une lettre inédite à Quesnel, à propos du début des *Vraies et fausses idées*, qu'Arnauld lui avait communiqué, Nicole écrivait : « Je n'aurais pas voulu que l'auteur fit paraître partout comme il le fait un amour tendre pour Descartes, qui ne manque pas aussi de défauts, et qui a inspiré au P. Malebranche, sa confiance excessive... » (30 mai 1682), ms. de P. R., n° 1149). Au contraire, Arnauld écrivait à Pontchâteau sur ce sujet : « Vous ne vous plaindrez pas qu'on y ait abandonné M. Descartes » (l. inédite du 11 avr. 1682, copie dans le recueil 2668 de P. R.). Nicole toujours modéré se situe ainsi entre l'enthousiasme cartésien d'Arnauld ou Pontchâteau, et les critiques de Sainte-Marthe (ms. de P. R., n° 317, l. à A. : « Il ne faut pas parler d'Aristote avec tant de mépris... ») ou de du Vaucel contre les « descartistes » (l. du 16 mai 1681, ms. de P. R., n° 281, et *Observations sur la philosophie de M. Descartes*, ms. O. B. C., n° 634, 25 p.). Les vues sommaires de BRUNETIÈRE sur *Jansénistes et cartésiens* appellent ainsi bien des nuances.

(4) *Essais de morale*, De la faiblesse de l'homme, t. I, p. 31.

(5) *Ibid.*, t. VIII, 1^{re} p., l. 82, p. 204-205 : « De quelque éloge qu'on relève celle de M. Descartes, il faut néanmoins reconnaître que ce qu'elle a de plus réel, est qu'elle fait fort bien connaître que tous les gens qui ont passé leur vie à philosopher sur la nature, n'avaient entretenu le monde et ne s'étaient entretenu eux-mêmes que de songes et de chimères. Mais quand elle en vient au détail des corps, et à l'explication de la machine, tout ce qu'elle nous propose se réduit à quelques suppositions probables, et qui n'ont absolument rien de certain. Aussi, il y en a qui appellent cette philosophie le roman de la Nature... » : par ces lignes, Nicole adhère au scepticisme de Pascal qui juge « Descartes inutile et incertain », pour conclure : « Nous n'estimons

l'âme établit solidement son immortalité (1). Aussi la thèse hardie des pensées imperceptibles devra-t-elle se concilier avec le témoignage du sens intime, « parce que l'âme est *conscia suæ operationis* (2) ». Si le « sentiment intérieur » suffit à établir la certitude du *Cogito* et sa liberté (3), cela n'implique pas en effet pour Nicole que toutes les pensées soient clairement aperçues (4) et n'exclut pas la possibilité de pensées secrètes : « Et ainsi on ne doit avoir aucun égard au témoignage de ceux qui déclareraient qu'ils n'ont jamais eu de ces sortes de pensées et d'illuminations, parce qu'il se peut faire qu'ils les aient eu sans le savoir (5) ».

Quels sont donc les divers exemples invoqués en faveur de ces pensées inaperçues ?

Il convient d'y distinguer des éléments d'inégale valeur. Lorsque Nicole prétend que pour marcher en ligne droite, longer une rivière sans y tomber, passer par la porte et non par la fenêtre, l'homme conçoit que le contraire serait dangereux (6). Arnauld n'a-t-il pas raison de noter que les animaux en feraient autant ? Le mécanisme physiologique se déroule sans aucun inconscient psychologique ; et si les conduites humaines se distinguent par leur souplesse et leur variété, dès qu'elles deviennent habituelles, la « machine » en rend compte : « La raison commence presque toujours les actions extérieures de quelque importance et de quelque suite, parce que nous ne pouvons guère passer d'une action extérieure à une autre toute différente, sans que nous nous en apercevions : ce qui est le propre de la pensée... Mais la machine fait souvent tout le reste (7). » Ainsi

pas que toute la philosophie vaille une heure de peine » (éd. Brunschvicg, *Pensées*, n° 78 et 79).

(1) *Instructions... sur le Symbole*, II, ch. 3. Cf. *Essais de morale*, t. II, p. 31 (Discours... de l'immortalité de l'âme) et p. 322-323 qui renvoie à ce *Discours*, en précisant que Pascal, malgré son éloignement pour les raisons abstraites, « était persuadé au contraire, que celle que l'on tire de ce que la matière est incapable de penser, est fort solide, et qu'elle fait voir clairement que l'âme n'est point matière, mais une substance d'un autre genre qui n'est point attachée au corps ».

(2) Lettre inédite à Arnauld, 12 (avr. 1684), objection à Malebranche : « On dira peut-être que nos perceptions sont connues parce que l'âme est *conscia suæ operationis*, mais la connaissance réflexe que nous avons de nos perceptions, nous assure seulement que nous connaissons les objets, que les perceptions nous les font connaître, mais non qu'elles les représentent... » (Ainsi les réserves de Nicole portent seulement sur l'interprétation de cette conscience.)

(3) Cf. ci-dessus, p. 210, n. 1.

(4) *Ibid.*, n. 3.

(5) *Grâce générale*, t. II, p. 85.

(6) *Ibid.*, t. I, p. 98-99.

(7) *Règles du bon sens*, t. 40, p. 177. Cf. *Défense*, t. 10, p. 546.

l'enfant qui forme ses lettres « a besoin d'y penser pour les faire d'abord... Mais quand il a pris l'habitude de bien écrire, il le peut faire machinalement sans penser à la formation de chaque lettre, et n'appliquant sa pensée qu'à ce qu'il veut écrire (1) ». Cependant la répétition des mêmes actes ne suscite-t-elle pas, à côté des traces physiologiques, des habitudes proprement spirituelles? Les recommandations pascaliennes sur la « machine » (2) supposent bien cette répercussion des attitudes extérieures sur les dispositions profondes, et Nicole en fait son profit : « Les hommes ont une telle opposition à s'humilier sous d'autres, et à les reconnaître pour plus grands qu'eux, que pour y accoutumer leur âme, il faut en quelque sorte y accoutumer leur corps, afin que l'âme en prenne insensiblement le pli et la posture, et passe de la cérémonie à la vérité (3). » Et ce ne sont pas là seulement des dispositions inconscientes en tant que virtuelles, puisque lors de leur mise en œuvre, dans la mesure où elles ne sont pas purement physiologiques, elles s'accompagnent de pensées, que l'accoutumance nous laisse ignorer : par exemple « ce que nous lisons aujourd'hui avec indifférence se réveillera dans les occasions, et nous fournira sans même que nous nous en apercevions, des pensées qui seront une source de notre salut ou de notre perte (4) ».

Ainsi Nicole ne nie pas que le mécanisme animal ne s'exerce sans pensée, mais dans les phénomènes invoqués, il suppose que les conduites *logiques* de l'homme impliquent la référence à des maximes rationnelles et morales telles que : la ligne droite est le plus court chemin qu'il convient de choisir pour parvenir au but : « Tout cela se passe dans son esprit; mais c'est par des vues indistinctes dont il ne s'aperçoit point (5). » Ce n'est donc là qu'un cas particulier des « vues non exprimées » qui orientent nos réactions : l'Américain qui s'étonne de retrouver sa cabane dérangée, use sans s'en rendre compte du principe de causalité (6). Il en est de même pour les vérités morales, par lesquelles Nicole pense établir l'existence d'une grâce générale : comme chez les philosophes antiques dont parlait saint Paul (7),

(1) *Règles...*, t. 40, p. 178.

(2) Cf. *Pensées*, n° 246-250, 252 et la fin du fragment sur le pari, n° 233 de l'éd. Brunschvicg.

(3) *Essais de morale*, t. II, De la grandeur, p. 161-162.

(4) *Ibid.*, De la manière d'étudier chrétiennement, p. 243.

(5) *Grâce générale*, t. I, p. 99.

(6) *Ibid.*, p. 105 : Quand il demande qui l'a fait « cela n'est-il pas un signe qu'il voit par une vue d'esprit que rien ne se fait sans cause, que tout effet a une cause réelle ».

(7) *Rom.* I, 18 sq., cité p. 109.

on trouve chez tous les païens « un certain fond de lumière qui leur fait sentir ces vérités générales (1) », bien qu'ils n'aient jamais eu, surtout chez les primitifs, « des amas de connaissances distinctes et exprimées », que Nicole appelle « des pensées chaussées et vêtues (2) ». Lamy de son côté admet que « souvent c'est assez de connaître le principe de certaines vérités pour arriver à leur pleine connaissance (3) », et « qu'on connaît ainsi d'une manière imperceptible des vérités de morale » par « une lueur faible, sombre, languissante (4) ». Ces qualifications psychologiques et la distinction introduite par le bénédictin entre les vérités directement entrevues dans leur principe et celles qui en sont si éloignées « qu'on ne peut y arriver que par les degrés d'un grand nombre de conséquences (5) » marquent bien qu'il s'agit d'implications concrètes et effectives, même si elles restent mal dégagées, et non de présuppositions purement logiques, conditionnant la pensée et l'activité humaines. « On conçoit directement les actions, explique Nicole, et on n'en sent l'injustice que par une idée accessoire, que l'on ne distingue pas entièrement et nettement, et dont on ne sent seulement l'impression que par l'éloignement qu'elle nous donne de ces actions. Ainsi quoiqu'il se puisse faire qu'on ignore quantité de règles de morale, on ne peut jamais assurer qu'on ne les ait jamais connues parce qu'il se peut faire qu'on les ait connues de quelqu'une de ces manières imperceptibles (6) ».

Cependant lorsqu'il suppose que des raisonnements entiers peuvent être ainsi pressentis sans être formulés (7), Nicole

(1) *Ibid.*, p. 109. Cf. p. 103 sur l'Américain : « Le Verbe de Dieu comme lumière perce son esprit en une infinité d'endroits : *Lux in tenebris lucet*; les ignorants et les savants ne sont pas si distingués que l'on pense, et les ignorants sentent d'ordinaire ce que les savants expriment. »

(2) *Ibid.*, p. 107. Cf. p. 87 et 104 : « Il est vrai qu'en habillant ces vues et ces maximes de paroles précises », le primitif « niera fermement qu'il les ait jamais eues; et il aura raison de le nier, car il ne les a jamais conçues en cette manière; mais aussi c'est une manière bien captieuse de s'y prendre pour tirer de lui cette confession. »

(3) *Réflexions sur... la grâce générale*, ms. de P. R., n° 3217, p. 7 : Lamy précise : « Il suffit pour cela qu'elles ne soient pas trop éloignées de ce principe; quoiqu'il soit difficile de marquer précisément cette distance, parce qu'elle est trop susceptible de diverses inégalités suivant la diversité des génies et des organes dont l'esprit dépend dans ses fonctions. »

(4) *Ibid.*, p. 12.

(5) *Ibid.*, p. 8.

(6) *Grâce générale*, t. I, p. 92; cf. t. II, p. 109-110.

(7) La pensée procède par enthymèmes, où une prémisse reste sous-entendue, et qui sont souvent « renfermés dans une seule proposition qui naît des vues qu'on n'exprime point. Or, ces vues non exprimées ne sont point distinctement et expressément conçues : l'esprit les voit et les sent d'une manière indistincte et confuse, et n'en a point d'idée nette et précise dont il puisse se souvenir ordinairement » (*ibid.*, t. I, p. 94; cf. p. 96 : « L'esprit se rend à

n'outrepasse-t-il pas la vraisemblance psychologique? Lamy abandonne alors cette « prétention (1) », et Arnauld par de puissants dilemmes dissipe l'illusion de ces pensées médiates qui n'ont aucune réalité actuelle : « C'est sans raison qu'on voudrait faire passer la pensée ou la connaissance qu'on a d'un principe, lorsqu'on n'a aucune pensée ou connaissance de la conclusion qu'on en peut tirer, pour une pensée imperceptible de cette conclusion. » Car « il n'est pas étrange qu'un homme ne s'aperçoive pas d'une pensée qu'il n'a pas, et qu'il pourrait seulement avoir (2) ». Les notions rationnelles, ainsi qu'on l'a vu pour les idées innées selon Descartes (3), ne sont pas réellement préexistantes : et ce n'est pas l'expérience, mais un postulat théorique qui les prête au primitif, lorsque nous découvrons quelque cohérence dans sa conduite, qui par ailleurs est pleine de contradictions (4).

Mais si la genèse des implications logiques dans l'espèce humaine nous échappe, chacun peut éprouver en soi-même la naissance d'une pensée encore informulée, et par là presque imperceptible : car « on ne connaît distinctement en soi que les pensées qui sont revêtues de mots, et ce qu'on n'a jamais conçu avec cette enveloppe de sons demeure aussi peu dans la mémoire que si on ne l'avait jamais conçu. Cependant il n'est nullement vrai qu'on l'ignore absolument (5) ». Et sans doute Lamy et Arnauld font bien encore quelques réserves : « Il faut bien qu'on ait distinctement conçu les vérités indépendamment des mots; puisque les mots ne sont venus qu'après les idées et n'ont été inventés que pour les exprimer (6). » Or c'est là une vue abstraite

une pensée en vertu d'une maxime qu'il ne fait que sentir, et qui est néanmoins principe de son consentement; et ces maximes enferment souvent encore d'autres vues sans que l'on puisse borner l'étendue précise, de sorte que quand on vient à les revêtir de paroles, chacun jugerait qu'il ne les a jamais eues »).

(1) *Réflexions...*, ms. de P. R., n° 3217, p. 8.

(2) *Règles du bon sens*, *Œuvres*, t. 40, p. 175; cf. p. 176 : ou bien les propositions non exprimées des enthymèmes ont été réellement pensées et l'on s'est alors aperçu qu'elles n'étaient pas exprimées, ou bien elles restent implicites, mais ne sont alors ni perceptibles ni imperceptibles.

(3) Ch. I, p. 81.

(4) Cf. *Défense de l'Écrit géométrique*, *Œuvres* d'ARNAULD, t. 10, p. 541.

(5) *Grâce générale*, t. I, p. 87.

(6) LAMY, *Réflexions...*, ms. de P. R., n° 3217, p. 11 : « Il est vrai que l'on a beaucoup plus de facilité à se souvenir des lumières que l'on a attachées à des mots que des autres » (rôle des traces cérébrales) « ...mais il ne paraît nullement vrai qu'on ne connaisse pas distinctement les lumières qui ne sont pas revêtues de mots : puisque cette enveloppe loin de contribuer à rendre la perception plus distincte, ne sert le plus souvent qu'à la rendre confuse et équivoque : et certes, il faut bien... » (*texte cité*). Cf. ARNAULD, *Règles du bon sens*, *Œuvres*, t. 40, p. 176 : l'exemple des sourds-muets montre

la pensée en son progrès effectif, avant de s'expliciter en développements verbaux, est condensée en une intuition que Nicole rapproche de l'esprit de finesse pascalien : « Ces pensées qu'on appelle imperceptibles ne sont autres que celles qui sont connues par sentiment, et... tout cela n'est fondé que sur une vérité assez commune et qui est marquée par divers auteurs, et entre autres par M. Pascal, qu'il y a beaucoup de choses qu'on ne connaît que par sentiment, par où l'on veut dire qu'on n'en a pas d'idée distincte, maniable, formée (1). »

Toutefois cette référence aux vues que l'esprit saisit « tacitement » et « d'un seul regard (2) » demande encore à être interprétée. Car on ne doit pas y voir une condensation de « raisonnements inconscients (3) », ni une simple ébauche des explications « par définition et principes (4) ». Argumentation et divination intuitive caractérisent deux aptitudes diverses, orientées vers les deux domaines que distingue également Malebranche : les idées claires, applicables à l'étendue géométrique et à ses modes, et les replis du cœur, le fond obscur d'où la pensée jaillit, pour être appréhendée par sentiment ou conscience. Ainsi, à côté d'une tendance à hypostasier comme pensées imperceptibles de simples potentialités abstraites, Nicole attire l'attention sur les marges mouvantes de la vie psychique, sur la genèse des sentiments qui auréolent et colorent la pensée strictement formulée.

En particulier ces analyses engagent toute une esthétique : « Il faut ne concevoir pas seulement par des raisonnements abstraits et métaphysiques en quoi consiste la beauté des

que les mots « peuvent servir » à retenir nos pensées mais ne sont pas nécessaires.

(1) *Grâce générale*, t. II, 4^e dissertation sur les pensées imperceptibles, p. 463 : dans cet écrit, postérieur aux premières critiques d'Arnauld, Nicole précise qu'il n'a jamais soutenu une entière imperceptibilité; cf. p. 234, n. 1.

(2) PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 1, sur l'esprit de finesse.

(3) J. LAPORTE, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, *Revue philosophique*, 1927, p. 265-266, discute la réduction du sentiment à une condensation de calculs inaperçus, interprétation suggérée et déjà repoussée par RAVAISSON (*La Philosophie de Pascal*, *Revue des deux mondes*, 15 mars 1887), et conclut : « Mais si par là est écartée l'idée de raisonnements inconscients, qui ne voit que la considération de l'inconscient est ramenée sous une autre forme, puisque le processus du jugement de finesse n'en devient que plus mystérieux et sa source plus cachée. » C'est alors le domaine des dispositions profondes, plus particulièrement désignées par le terme de *cœur* : cf. ci-dessous, p. 238.

(4) *Pensées*, n° 1 de Brunschvicg, sur l'esprit de géométrie; cf. nos 2-4 et 282 et J. LAPORTE, *art. cit.*, p. 265 : « S'il n'y avait entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie d'autre différence que celle de l'inconscient au conscient, comment les méthodes de celui-ci seraient-elles inapplicables dans le domaine de celui-là? »

vers, il la faut sentir et la comprendre tout d'un coup...; et cette impression vive, qui s'appelle *sentiment* ou *goût* est autrement subtile que toutes les règles du monde (1). » Car outre l'« amas de pensées formées, exprimées et conçues distinctement » que chaque livre imprime dans l'esprit, « il y en imprime un autre composé de vues et de pensées indistinctes, que l'on sent et que l'on aurait peine à exprimer; et c'est d'ordinaire dans ces vues excitées et non exprimées que consiste la beauté des livres et des écrits (2) ». La thèse est sans doute encore pascalienne, (3) et familière aux classiques qui placent bien au-dessus des règles « cet agrément » défini comme « un *je ne sais quoi* qu'on peut beaucoup mieux sentir que dire (4) ».

(1) Cf. NICOLE, *Dissertation*, préface au recueil de LANCELOT : *Epigrammatum delectus... cum Dissertatione de vera pulchritudine*, 1659, et préface au recueil français de 1670; texte cité par Z. TOURNEUR, *Beauté poétique...*, p. 107-108; cf. p. 109, l. de Nicole à de Santeuil : « Toutes les raisons qu'on peut inventer pour montrer qu'on a tort de trouver bon ce qu'on trouve bon par un *sentiment* intérieur qui prévaut la *raison* ne sauraient être que fausses... je me contente d'être de ceux qui sentent les belles choses. »

(2) *Grâce générale*, t. I, p. 96.

(3) *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 33 : « On ne sait pas en quoi consiste l'agrément qui est l'objet de la poésie. » Les textes ne semblent pas appuyer la distinction de J. LAPORTE, *Le Cœur... selon P.*, art. cit., p. 272, entre l'agrément qui répond aux inclinations profondes de notre nature et le plaisir issu de la convenance avec certaines tendances superficielles. Le fragment n° 32 paraît sans doute plus intellectualiste, en cherchant un « rapport parfait » entre le « modèle » et « la chose qui nous plaît » ou « nous agrée », mais on ne peut non plus en conclure à une évolution de Pascal de la raison au sentiment, analogue à celle qui se fait jour entre les *Dissertations* de 1659 et de 1670, selon TOURNEUR, *Beauté poétique*, p. 106-114) qui pense que Pascal après avoir reconnu que ce rapport se sent plus qu'il ne se discute, l'apprit ensuite à P. R. Mais le fr. 33 avoue encore : « On sait mieux en quoi consiste l'agrément d'une femme que l'agrément des vers », ce qui justifie la fin analogue des fr. 32 et 33 (s'imaginer une femme sur le modèle d'un sonnet précieux en fait éclater le ridicule). Cependant cette « convenance » spontanée dépend pour chacun de « l'application particulière » qu'il fait de l'« idée générale de la beauté », et « on le sent mieux qu'on ne le peut dire » (*Discours sur les passions de l'amour*, cf. notre édition des *Pensées* et *Opuscules*, qui, sans l'attribuer intégralement à Pascal — cf. Introduction, p. XII-XIII — signale les rapprochements entre ce passage sur la beauté, p. 62, et certaines *Pensées*). Sur le caractère inconscient des inclinations préalables à la « convenance » qui suscite l'amour, cf. le fr. 14 : « Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, *laquelle on ne savait pas qu'elle y fût (soul. par nous)*, en sorte qu'on est porté à aimer celui qui nous le fait sentir... ». C'est pourquoi, malgré ses efforts d'analyse, Pascal renvoie à Corneille pour avouer que l'amour est « un je ne sais quoi » (fr. n° 162. BRUNSCHVICG rapproche de *Rodogune*, I, 5 et *Médée*, II, 6. Cf. aussi *Polyeucte*, II, 3 : « Un je ne sais quel charme encor vers vous m'emporte », etc.).

(4) BOILEAU, *Œuvres*, préface de l'édition de 1701. Pour MOLIERE (*Critique de l'École des femmes*, sc. 7), LA FONTAINE (*Contes*, préface de 1666 : « Le secret de plaire ne consiste pas toujours... en la régularité. Il faut du piquant et de l'agréable si l'on veut toucher... »), comme pour RACINE, « la principale règle est de plaire » (préface de *Bérénice*).

Le P. Bouhours, adversaire des jansénistes tout en étant familier du salon de M^{me} de Sablé (1), consacre tout un Entretien à ce « je ne sais quoi » « si délicat et... si imperceptible qu'il échappe à l'intelligence la plus pénétrante et la plus subtile (2) ». Il intervient aussi bien dans « ces inclinations secrètes (3) » qui naissent « sans que l'esprit s'en aperçoive et, si j'ose dire, sans que même le cœur le sache (4) », que dans « cette teinture d'urbanité que Cicéron ne sait comment définir (5) ». Or, parmi tout ce courant attentif aux sources mystérieuses des sentiments, Nicole est le seul à tenter d'en rendre compte par les pensées accessoires que nous dirions subconscientes. Et cet effort d'approfondissement se trouve d'abord dans la très cartésienne *Logique de Port-Royal*, à propos de ce problème posé par Cicéron sur « l'honnêteté » ou la vulgarité de certaines tournures : Car « il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale qu'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appeler accessoires, auxquelles on ne prend pas garde quoique l'esprit en reçoive l'impression (6) ».

Mais lorsque le *Traité de la grâce générale* invoque cette analyse en faveur des pensées imperceptibles (7), c'est bien

(1) Une lettre de Quesnel à du Vaucel, 5 nov. 1688, évoque « un petit livre qu'on a fait contre le P. Bouhours sans le nommer et où on le rend ridicule par une critique fort ingénieuse d'un *Art de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*, que ce Père a fait »; et après une aventure scandaleuse qu'on lui imputait : « on a fait sur cela des chansons fort malignes où on n'a pas oublié le je ne sais quoi... » (au même, 18 janv. 1692, dans *Correspondance* de QUESNEL, éd. M^{me} Le Roy, t. I, p. 112-113 et 178).

(2) *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, V, p. 326.

(3) *Ibid.*, p. 322 : « Ces inclinations secrètes qui nous font sentir pour une personne je ne sais quoi que nous ne sentons point pour une autre. » Cf. la réponse de Descartes à Chanut, A. T., V, 58, citée ch. I, p. 51.

(4) BOUHOURS, *ibid.*, p. 337.

(5) *Ibid.*, 341, à propos de CICÉRON, *De clar. orat.* C'est là un thème familier au XVII^e siècle, H. BUSSON, *La Religion des classiques*, p. 356-363, cite d'autres textes sur le *Je ne sais quoi*, dont un de Guéret sur cette « urbanité que personne n'a jamais connue » (p. 357, n. 1). Il fait remarquer le danger d'agnosticisme et d'indifférentisme, quand on applique la formule à tout propos : Bouhours l'ayant étendue à la grâce et à l'incompréhensibilité divine se fit reprendre vivement par un familier de P. R., BARBIER D'AUCOUR (*Sentiments de Cléante...*, cité par BUSSON, p. 362-363). Au contraire, une maxime de M^{me} de Sablé, que V. Cousin juge influencée par ses amis cartésiens, Nicole ou Arnauld, déclare : « Les mots de sympathie, de *Je ne sais quoi*, de qualités occultes et mille autres de cette nature ne signifient rien; on se trompe quand on pense en être mieux instruit. On les a inventés pour dire quelque chose quand on manque de raisons et qu'on ne sait que dire » (cité par COUSIN, *M^{me} de Sablé*, note p. 117).

(6) *Art de penser*, 1^{re} p., c. 14, *Œuvres* d'ARNAULD, t. 41, p. 178-179. On sait que cet ouvrage est dû à la collaboration de Nicole et d'Arnauld.

(7) T. I, p. 92 et II, p. 109-110.

prendre « une moindre imperceptibilité pour une imperceptibilité entière (1) »; et Arnauld qui ne rejette que la seconde, rappelle à son tour que « plusieurs mots, surtout ceux qui regardent la morale et la matière de la chasteté, n'impriment pas seulement dans l'esprit de ceux qui les écoutent l'idée de leur signification principale, mais quelque autre idée accessoire, d'approbation ou d'improbation, de respect ou de mépris, de sérieux, pour parler ainsi, ou de raillerie, de pudeur ou d'impudence (2) ». Le moraliste fera profit de ces remarques, car nos lectures « sont toujours accompagnées de quelque complaisance et de quelque approbation insensible (3) », et le pédagogue utilisera le « tour ingénieux » des maximes, pour frapper l'esprit de l'enfant sans s'arrêter à « des réflexions expresses » et « presque toujours d'une manière insensible (4) ». Inversement le danger des sophismes est lié à ces pensées inaperçues qui captent la persuasion : « Ces mauvais raisonnements sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, et les trompent les premiers; ils s'étourdissent par le son de leurs paroles : l'éclat de leurs figures les éblouit, et la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en aperçoivent à des pensées si peu solides qu'ils les rejetteraient sans doute s'ils y faisaient quelque réflexion (5). » Il ne s'agit pas ici de raisonnements imperceptibles en tant que tels : dans cette analyse très concrète, l'absence de réflexion ne laisse dans l'ombre que le *je ne sais quoi* qui fait l'attrait des figures de rhétorique. Il en est de même pour « la manière dont on se cache à soi-même la témérité de ses jugements », en abusant « d'une manière imperceptible » de la maxime qu'il faut se rendre à l'évidence (6). Ou bien nous pensons n'éprouver au théâtre qu'un innocent plaisir : « Ce qui trompe bien des gens sur ce point est qu'ils ne s'aperçoivent point des mauvaises impressions que la comédie fait sur eux. » Et par ces progrès insensibles « il arrive souvent qu'on ne succombe à des tentations que parce qu'on s'est affaibli dans des

(1) ARNAULD, *Règles du bon sens*, Œuvres, t. 40, p. 175.

(2) Arnauld, lettre à Perrault, 5 mai 1694 (pour défendre la *Satire sur les femmes*, de BOILEAU, contre le reproche d'obscénité), Œuvres, t. IV, p. 9; cf. p. 12.

(3) NICOLE, *Essais de morale*, t. II, De la manière d'étudier chrétiennement, p. 243-244.

(4) *Ibid.*, t. II, Traité de l'éducation d'un prince, p. 271-272.

(5) *Art de penser*, 3^e p., ch. 20 (véritable « logique des sentiments », ajoutée sans doute par Nicole à la 4^e éd., 1674); dans Œuvres d'ARNAULD, t. 41, p. 343.

(6) *Essais de morale*, t. I, Des jugements téméraires, p. 329.

occupations de peu d'importance (1) ». Ce sont toutes ces découvertes du moraliste que résume le *Traité de la grâce générale*, en précisant le mécanisme de la chute des pensées hors de la conscience : « La passion qui favorise quelques-unes de nos idées porte naturellement les autres dans l'oubli... et c'est ce qui fait... que nous discernons peu notre amour dominant : et qu'il y a un très grand nombre de désirs qui s'échappent à la vue de notre esprit. On en a peut-être eu quelque léger sentiment quand on les a éprouvés, mais ensuite d'autres les ont cachés, pour le dire ainsi, en se faisant plus remarquer (2). » Et lorsque ces désirs fondamentaux se modifient « cela se fait par un progrès insensible. L'âme commence à trouver de l'agrément à un autre objet, qu'à celui de la passion qui la domine; elle s'y plaît passagèrement; cet amour qui était faible au commencement se fortifie peu à peu et devient enfin assez fort pour surmonter celui qui était le maître du cœur » (3). Et ceci se concilie fort bien avec le caractère mystérieux des secours divins qui appuient cette conversion : « C'est ainsi que les passions humaines se changent, et Dieu qui veut que les opérations de sa grâce ne se distinguent pas sensiblement de celles de la nature, suit ordinairement le même ordre. Il commence à ébranler le cœur par la crainte, avant que de le toucher par son amour; et il le touche souvent longtemps par des commencements d'amour avant que de s'en rendre maître par un amour dominant (4). » La genèse de l'amour divin procède ainsi comme la cristallisation insensible d'une passion humaine; mais elle est encore plus subtile, car les fins surnaturelles sont « peu lumineuses, peu touchantes, peu distinctes », et dans leur « petitesse imperceptible », « elles n'ont ordinairement formé que des idées sombres et obscures, ils ne les aperçoivent presque que par la pointe de l'esprit dans un éloignement infini (5) ».

Or, c'est faute d'une analyse assez rigoureuse que l'on tombe

(1) *Ibid.*, t. III, De la comédie, p. 243. Cf. PASCAL, éd. Brunshvicg, fr. n° 12.

(2) *Grâce générale*, t. II, p. 468. Cf. p. 119-120, sur les « désirs... inconnus à l'âme » (addition au passage correspondant du t. I, les p. 109-128 du t. II, reproduisant en majeure partie les p. 92-109 du t. I).

(3) *Instructions... sur le Symbole*, II, c. 12, p. 333-334. Cf. *Essais de morale*, t. IV, Sur les... fins de l'homme, p. 32-33 : « Dans la voie commune, le cœur ne change pas tout d'un coup d'objet et de fin. On peut bien changer en un moment d'actions extérieures. Mais l'amour qui tient la principale place dans le cœur ne change guère en un moment. Il faut pour l'ordinaire qu'il s'affaiblisse peu à peu, et qu'il y en ait un autre qui prenne sa place... »

(4) *Ibid.*, p. 33.

(5) *Ibid.*, t. II, Discours où l'on fait voir combien les entretiens des hommes sont dangereux, p. 51 et 52.

si souvent en ces matières dans des illusions que Nicole dénonce sans cesse : dès les *Visionnaires*, il reprochait aux disciples de Desmarets de Saint-Sorlin de se laisser surprendre par l'éclat des descriptions mystiques qui suscitent des mouvements de dévotion tout superficiels : « Mais comme ils manquent de lumières et de jugement, ils ne s'aperçoivent pas des erreurs qui se glissent dans leurs pensées (1). » En fait « qu'il y a de différence entre une pensée de détachement et le détachement effectif... Le détachement, l'humilité, l'anéantissement résident dans le cœur. Et ces pensées résident dans notre esprit, sans que nous sachions jamais avec assurance jusqu'où elles pénètrent notre cœur... et ces pensées mêmes peuvent être jointes à un orgueil secret, et ne produire en nous qu'un accroissement de vanité et d'attachement à nous-mêmes. Car il est étrange que n'y ayant rien de si éloigné de l'humilité que l'orgueil, il n'y a rien néanmoins qui en soit plus proche. Il se fait un changement soudain et imperceptible de l'une en l'autre. L'orgueil produit l'humilité et l'humilité produit l'orgueil... La raison en est, que d'une part nous agissons par deux principes différents, par le saint Esprit et par l'amour-propre; et que de l'autre les actions de notre âme sont accompagnées de réflexions secrètes par lesquelles elle connaît ce qu'elle fait. Ainsi en même temps que nous avons dans l'esprit quelque pensée d'humilité, l'amour-propre qui connaît cette pensée peut exciter dans l'âme une complaisance de vanité » (2)... Les pensées subconscientes interfèrent ici avec des dispositions profondes qui restent inaccessibles; et les questions diverses suscitées par le quiétisme se rattachent davantage à ce fond inconscient de l'âme, qui pense être totalement dépouillée de l'amour-propre (3). Mais le raffinement des analyses de Nicole montre bien comment l'introspection crée ses propres illusions : « Car on peut désirer par amour-propre d'être délivré de l'amour-propre... Il se fait un cercle infini et imperceptible de retours sur retours, de réflexions sur réflexions dans ces actions de l'âme, et il y a toujours en nous un certain fond et une certaine racine qui nous demeure inconnue et impénétrable durant toute notre vie (4). » La distinction entre les dispositions inconscientes et les « actes » est donc maintenue. Les pensées secrètes nous échappent parce qu'elles sont imprécises, et que leur complexité simultanée les

(1) *Lettres sur l'hérésie imaginaire*, t. II (dites les *Visionnaires*), p. 49.

(2) *Ibid.*, p. 318-319.

(3) Cf. ci-dessous, p. 246 sq.

(4) *Visionnaires*, p. 295.

soustrait à l'attention. Mais, bien que la prise de conscience d'un sentiment le modifie en le doublant d'un autre, c'est par une nouvelle réflexion que les illusions se dissipent : car « s'il y a quelques vues et quelques retours vers les créatures, quelques désirs de leur plaire ou de se plaire à soi-même, l'esprit n'y fait pas une attention expresse (1) ». Ainsi les *Traité de la prière* et de l'*Oraison* (2) et la *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* se rattachent encore par de nombreux traits à la poursuite inlassable des pensées imperceptibles par Nicole (3). « Car on fait insensiblement de la piété un certain métier dans lequel on veut réussir... et l'on prend pour marque de ce succès le goût et les lumières qu'on a de ses prières (4) », sans voir qu'« on n'aime pas Dieu... mais on s'aime comme dévôt, comme spirituel... (5) », en prenant « des pensées de parfait abandon effectif (6) ».

Ainsi la conformité des mouvements de grâce avec ceux de la nature, loin d'entraîner un aveu d'agnosticisme, incite le

(1) *Traité de l'Oraison*, p. 13.

(2) Le *Traité de la prière*, 1695, réédité avec quelques modifications le contenu du *Traité de l'Oraison*, 1679 : en particulier tout le l. I : « Que les pensées seules ne sont point oraison », est rejeté au début du t. II de la *Prière*, sous le titre plus vague : *Des conditions de la prière chrétienne* (mais le titre primitif est maintenu en haut des pages) et le l. II de l'*Oraison* à la fin du t. II. Ainsi Nicole atténue l'aspect « antimystique » de son *Traité*, en ne commençant pas par sa dissection impitoyable des illusions de l'oraison et en abrégant quelques passages, p. ex. le ch. 7 du l. I, sur le rôle de l'imagination, qui « prend les pensées de l'esprit pour les mouvements de la volonté » (*Oraison*, p. 40; sur cette dualité esprit-cœur, cf. ci-dessous, p. 238).

(3) Cf. H. BREMOND, *Sentiment religieux...*, t. IV, p. 582 : La critique de l'oraison sans pensées se rattache « à la philosophie ingénieuse, élégante qui lui a tant servi dans ses écrits sur la grâce générale ». Nicole dénonce les pensées fugitives qui masquent notre misère intérieure, plus qu'il ne traite le problème, que nous retrouverons chez Fénelon, de la cessation des actes ou de leur totale inconscience dans l'oraison passive. Nicole connaît pourtant cette prétention de continuer le recueillement « dans un acte imperceptible » (*Visionnaires*, p. 58), mais c'est alors qu'il invoquerait une moindre imperceptibilité ! « Car c'est une des qualités de l'esprit de l'homme de pouvoir concevoir d'une manière confuse ce qu'il a conçu d'abord... distinctement... » et « ces recueils, cette tranquillité, ce sommeil sont proprement des restes de pensées et de mouvements d'amour » (*Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, p. 218 et 219; cf. p. 214-215 et 167-168). Mais pour ce cartésien, l'âme ne cesse de penser, et « les pensées confuses ne peuvent produire que de la confusion » (*ibid.*, p. 334).

(4) *Traité de la prière*, t. II, l. I, c. 3, p. 22. Cf. *Oraison*, p. 14 sq.

(5) *Ibid.*, t. II, p. 24 : « on aime à se regarder en cet état ». Cependant Nicole ne condamne pas l'examen intérieur : « mais comme ils manquent de lumière et de jugement, ils ne s'aperçoivent pas des erreurs qui se glissent dans leurs pensées : leur présomption les leur fait admirer » (*Visionnaires*, p. 49).

(6) *Traité de la prière*, t. II, l. II, c. 3, p. 72 : « Tout cela se passe dans l'esprit, et... souvent le cœur y a peu de part » (cf. *Oraison*, l. VI, c. 3).

moraliste à aiguïser ses analyses psychologiques, pour discerner sous les pensées de surface, les aspirations plus profondes déjà « actuelles ». Mais l'erreur de la tendance que Nicole appelle quiétiste (1) est de croire que l'introspection atteint directement des sentiments qui, par leur vivacité ou leur suavité, dépassent le plan des mouvements naturels. Or, dans ses *Réflexions sur le Traité de la grâce générale*, Lamy n'échappe pas à cette illusion, lorsqu'il reproche à Nicole de prendre pour un don surnaturel des lumières qui dépendent de l'attention. Car, « par le sentiment intérieur chacun peut éprouver qu'il y a une grande différence entre ces lumières extraordinaires que Dieu nous donne quelquefois de la justice, et celle qu'il nous communique en conséquence des lois générales de l'union de l'esprit avec la souveraine raison... Les premières sont bien plus vives, plus pénétrantes, plus actives, plus appliquantes et plus salutaires que les secondes. Les premières sont d'ordinaire imprévues, inattendues, non procurées par l'attention (2) ». Mais Nicole répond : « il est rare d'éprouver ces pensées imprévues et inattendues » et « on ne saura jamais si c'est le mouvement de Dieu, ou le mouvement inconnu des esprits » dans le cerveau qui les rend imprévues (3). Au contraire « il y a des lumières d'autant moins sensibles et d'autant moins vives qu'elles sont plus spirituelles et dégagées des sens (4) ».

Les positions dogmatiques diverses provoquent ainsi des divergences de détail sur l'interprétation du témoignage de la conscience. Mais elles traduisent la même recherche attentive à tout le courant secret si souvent inaperçu : les pensées fugi-

(1) *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, l. I, c. 15, p. 99-100 : « Car c'est une illusion de s'imaginer que tout mouvement de la grâce soit sensible et que l'âme ait ses marques grossières pour les discerner des opérations qui n'ont que la grâce pour principe. » Cf. *Visionnaires*, p. 143 : « Ce n'est pas par les bouillonnements, par les liquéfactions, par les tressaillements, par les langueurs, par les extases, par les martyres d'amour, ni par tous ces autres sentiments qui peuvent être ou feints, ou excités par le démon qu'il en faut juger; c'est par l'observation des commandements de Dieu. » Mais Fénelon y aurait souscrit lui qui s'oppose particulièrement à la conception même de la grâce comme délectation sensible : cf. ci-dessous, p. 249 sq.

(2) Ms. de P. R., n° 3217, p. 60, cité par NICOLE, *Grâce générale*, t. I, p. 386-387.

(3) *Grâce générale*, 5^e p., Réponse aux objections du P. Lamy, t. I, p. 400. Cf. p. 390 : Selon cette thèse « il faut attendre que Dieu nous surprenne par des pensées imprévues et inattendues. Or, c'est la propre doctrine des quiétistes et la source de tous leurs égarements. »

(4) *Ibid.*, p. 416. Nicole continue : « Il y a des lumières fortes sans vivacité et sans sensibilité. Ainsi il faut ordinairement laisser à Dieu le discernement de l'état des âmes, sans prétendre discerner si leurs pensées sont naturelles ou surnaturelles, si elles sont plus fortes ou plus faibles. »

tives sont saisies et révélées au sens intime. Sans doute d'autres moralistes, surtout en ce siècle curieux de subtilités psychologiques, auraient pu aussi en fournir maints exemples; cependant leur expérience serait moins significative que chez ceux qui ont posé en fonction du cartésianisme le problème de l'inconscient. Or, cette longue série de remarques qui sont à l'horizon de sa thèse sur les pensées imperceptibles, marque bien que Nicole, sauf quelques vues abstraites sur la réalité supposée des implications logiques, se fonde sur des faits nombreux et non sur un postulat théorique. Et c'est parce que ces pensées ne sont que provisoirement soustraites à la conscience claire, que toute l'expérience du moraliste se concilie finalement avec les exigences du cartésianisme formulées par Arnauld : « On n'a donc jamais nié que l'esprit ne sentît les pensées que l'on a appelées imperceptibles; et comme ce que l'on appelle sentiment n'est qu'une moindre perceptibilité, on n'a jamais nié cette moindre perceptibilité... Ce ne sont que les pensées connues d'abord par sentiment; c'est-à-dire des pensées délicates, promptes, confuses, indistinctes, et ensuite oubliées.

Et c'est en vain qu'on objecte qu'il est de la nature de l'esprit des hommes de concevoir ces pensées par une réflexion secrète, *cogitationis suæ consciū esse*. Car cela se doit entendre de les concevoir telles qu'elles sont : si ce sont des pensées distinctes, l'esprit les conçoit distinctement; mais si ce sont des vues confuses, il ne fait que les sentir », et l'oubli efface tout (1).

Si les préoccupations essentiellement théologiques de Nicole débouchent ainsi sur les conséquences philosophiques de ses analyses, c'est encore plus manifeste chez son « second » dans la polémique des pensées imperceptibles. Dom Lamy dans ses ouvrages apparaît souvent comme un compilateur des autres moralistes, ce qui dispense de citer longuement ses analyses des mobiles secrets de nos actes, des « impressions toutes sourdes » qui nous agitent : « Ces hôtes importunes après avoir feint de se retirer avec l'idée de l'objet qui les avait amenées dans le cœur, se retranchent comme dans son fond; et là cachées sous le rideau d'objets tout différent qui voltige sur la surface de l'esprit, elles font jouer si adroitement tous les ressorts de notre conduite, que quoiqu'il y ait peu d'actions où elles n'aient quelque part, il est très rare qu'on s'en aperçoive quand on ne s'étudie pas soi-même (2). » Mais il est déjà plus

(1) *Ibid.*, t. II, 4^e dissertation, sur les pensées imperceptibles, p. 463-464.

(2) *De la connaissance de soi-même*, t. III, p. 383. Tout l'ouvrage dénonce

original en proposant une méthode qui évoque la technique psychanalytique des associations libres : pour découvrir les désirs cachés qui nous meuvent, il faut passer en revue les différentes idées qui nous viennent à l'esprit confusément, jusqu'à ce qu'un remous dans ce courant vague révèle, par le plaisir éveillé, l'objet de notre attachement; telle une boussole agitée qui, après quelques oscillations, s'immobilise vers le pôle qui l'attire (1). Et surtout, en marge du souci de purification morale des intentions, Lamy s'arrête à discerner en véritable psychologue les éléments les plus fugitifs de la conscience vague. Aussi, malgré quelques boursoufflures précieuses dans l'expression, il convient de relever ces pages qui, pour la première fois peut-être dans la littérature d'introspection, mettent en lumière les frontières du subconscient, sans omettre la tonalité cœnesthésique qui les colore. Est-ce pour en indiquer l'originalité, ou parce que dans ces quatre volumes diffus *De la Connaissance de soi*, il n'en est pas à une répétition près, qu'à quelques cent pages de distance, il étudie deux cas presque identiques? Voici intégralement la première version : « On vous vient annoncer dans un jour de régle avec vos amis que vos vignes ont été grêlées, ou que votre carrosse ayant versé, les glaces en sont cassées. Vous recevez tranquillement ces nouvelles : la joie de la présence de vos amis nous permet à peine d'y faire réflexion, et vous jureriez que vous n'avez nulle attache à ces choses : mais observez-vous un peu dans la suite. Sondez de temps en temps votre cœur; et vous verrez qu'au milieu de cette foule de sentiments agréables qui vous reviennent de la présence de vos amis, il y a dans je ne sais quel coin de vous-même, un certain sentiment confus et sourd qui vous retient et vous empêche de vous abandonner au plaisir; un sentiment, dis-je qui se répand imperceptiblement sur les autres sentiments agréables et qui les trouble. Vous serez même quelque temps à porter l'impression désagréable de ce sentiment, sans savoir qui il est; vous voudrez, vous divertir pleinement, et vous ne le pourrez : étudiez-vous donc, revenez sur vos pas : rappelez ce qui vous est arrivé; et vous reconnaîtrez enfin que ce qui vous retient ainsi et trouble votre joie est une impression désagréable qui s'est formée à

inlassablement les multiples alibis où le moi se fuit lui-même, selon le thème pascalien du divertissement : cf. t. I, traité I.

(1) *Ibid.*, t. III, p. 386-388 : c'est « la méthode dont le cœur use lui-même pour avertir l'esprit de penser à ce qu'il aime... Dès que l'idée de l'objet qui le remue actuellement vient à passer, alors son agitation flottante et indéterminée se fixe tout d'un coup, et se change en un mouvement direct, qui tient beaucoup du repos et qui en fait goûter le plaisir. »

vosre insu, dans vosre cœur et qui vous est restée des nouvelles qu'on vous a tantôt apportées (1). » Dans le second exemple, c'est la mort d'un cheval que l'hôte apprend avec une indifférence apparente « de telle sorte que ni ses amis, ni lui-même, ne s'aperçoivent pas qu'elle lui ait fait la moindre impression (2) ». Cependant peu à peu « un *je ne sais quoi* (car c'est ici, dit Lamy, qu'on peut user de ce mot) lui serre le cœur », jusqu'à ce que réfléchissant à cette vague inquiétude, il découvre que « cette méprisable machine est ce qui lui tient au cœur (2) ». Par là, dom Lamy veut marquer l'importance des « pensées sourdes et clandestines (4) ». Et dans l'introduction à la philosophie constituée par *les Premiers Eléments* (5), une analyse du même genre est expressément rattachée aux thèses cartésiennes : « Perpétuité de la pensée de l'homme. Qu'il ne peut être et n'a jamais été sans penser. S'il y a des pensées auxquelles on ne pense pas. Que la perception fait l'essence de la pensée (6). »

Après avoir rappelé que rêver durant le sommeil est encore penser, et montré à son interlocuteur qu'il ne peut sans penser constater une rupture dans la pensée (7), le porte-parole du philosophe explique comment l'impossibilité de penser sans en avoir conscience n'exclut pas les pensées superficielles et rapides, « dont néanmoins on ne s'aperçoit presque point. Elles nous occupent si sourdement qu'on ne les découvre guère que par des recherches et des réflexions expresses (8) », et il en fait faire l'expérience à Arsile : « Ne faites attention qu'à ce qui se passe actuellement en vous; et voyez si vous n'avez nul sentiment agréable ou désagréable si rien ne vous blesse, si rien ne vous fait peine ou plaisir. C'est ici une espèce d'examen de conscience que je vous demande, non pas de vos péchés, mais de vos sen-

(1) *Ibid.*, t. III, p. 265-266 (« de la science du cœur », 3^e p., sect. III, c. 11).

(2) *Ibid.*, 4^e p., sect. II, c. 4, p. 377.

(3) *Ibid.*, p. 378.

(4) Titre de ce ch. 4 : « Commerce d'illusions que l'amour-propre établit entre l'esprit et le cœur; combien les pensées sourdes et clandestines entrent dans ce commerce », *ibid.*, p. 361. Sur l'explication de ces termes, cf. p. 375, cité ci-dessous, n. 208.

(6) *Les Premiers éléments des sciences ou entrée aux connaissances solides*, 1706, exposent en douze Entretiens l'analyse de l'esprit humain selon les principes de Malebranche.

(6) Titre de l'Entretien I.

(7) *Ibid.*, p. 6-7 : Arsile objectant : « J'ai fort bien vu que je ne pensais point », Timandre réplique : « Ne voyez-vous point que... votre attention à l'observer était une vraie pensée? » et « si vous n'y preniez pas garde... comment savez-vous si vous n'avez point pensé pendant ce temps. Combien de pensées nous échappent tous les jours, faute d'attention et de réflexion? »

(8) *Ibid.*, p. 8.

timents actuels. Faites-nous en, s'il vous plaît, un petit inventaire : et puis vous nous direz si nulle pensée ne vous échappe pendant la journée, et s'il y a des pensées auxquelles on ne pense pas (1). » Arsile remarque alors certaines sensations confuses : il est incommodé par la dureté de la pierre sur laquelle il est assis, il en éprouve quelque courbature, et par ailleurs se sent la gorge sèche (2). Mais en même temps, dit-il, « j'ai une vraie joie de l'honneur que vous me faites qui me dérobe aisément ces autres petits sentiments désagréables. J'ai même une secrète vanité de ce que vous voulez bien entrer en contestation avec un jeune homme comme je suis : enfin, puisque vous voulez que je perce jusqu'au fond de mon cœur, je vous avouerai que j'y porte une espèce d'amertume d'une fâcheuse nouvelle que j'ai apprise depuis peu. Je l'oublie souvent, emporté par la vivacité des autres pensées; et il est même certain que je n'y avais pas formellement pensé, depuis que vous voulez bien m'honorer de votre entretien. Mais cependant il faut encore vous avouer que malgré le charme de cette conversation je sens sourdement, un je ne sais quoi de fâcheux, qui sans se développer nettement, modère beaucoup mon plaisir et empêche que je ne m'y livre pleinement (3) ». Et Timandre enregistre cet aveu, tout en notant que beaucoup de ces « pensées ou sentiments », ont une cause physiologique : « Et comme tout cela change d'un jour à l'autre, et souvent même plusieurs fois en un jour, il est visible non seulement qu'on change souvent de pensées sans le savoir, mais même qu'on en a toujours un bon nombre dont on ne s'aperçoit pas (4). » Mais il y joint aussi la présence secrète des règles de justice, qui « se trouvent souvent longtemps dans l'esprit sans qu'il les développe nettement (5) », dernier écho de la polémique avec Arnauld sur « ce fond de pensées » qu'il ne dit « pas imperceptibles, mais imperçues (6) ».

Ainsi Lamy pense allier « les deux opinions opposées; en disant qu'à la vérité, il n'y a point dans l'esprit de pensées qu'il n'aperçoive du moins confusément et indistinctement : mais qu'aussi il faut convenir qu'il y en a un grand nombre de confuses et d'indistinctes, et qui font sur le cœur des impressions

(1) *Ibid.*, p. 9.

(2) *Ibid.*, p. 9-10.

(3) *Ibid.*, p. 10-11.

(4) *Ibid.*, p. 11 et 12.

(5) *Ibid.*, p. 13.

(6) *Ibid.*, p. 13. C'est ici que Lamy évoque en note l'évolution de Nicole sur ce point (cf. ci-dessus, p. 208, n. 1).

très réelles, sans qu'il s'en aperçoive faute de réflexion; et c'est pour cela que je les appelle sombres et clandestines (1) » : la définition cartésienne de la pensée reste valable, et exclut toute inaccessible inconscience pour ce qui se passe effectivement en nous; mais l'expérience des moralistes met en lumière la complexité des phénomènes qui occupent simultanément la conscience et ses frontières. Et, puisqu'on échappe difficilement aux métaphores spatiales, sous la surface des pensées courantes, « pour peu qu'on s'étudie soi-même (2) », on pressent la multitude des impressions qui agitent le cœur et se perdent dans les profondeurs de l'âme.

*
* *

La distinction adoptée par Descartes entre les dispositions et les actes est alors développée chez tous les théologiens influencés par sa philosophie; et tandis que celle-ci ne suggère à ce propos que des indications dispersées, ils y font d'autant plus largement appel qu'ils prolongent ou transposent des thèmes traditionnels. Nicole et Arnauld citent souvent les remarques de saint Grégoire le Grand sur le mensonge de l'âme à elle-même : car « ce qui nage sur la surface de la pensée est bien différent de ce qui est caché dans le fond du cœur (3) ». Or, « le cœur comprend l'état et la disposition de la volonté » tandis que « l'esprit comprend la mémoire, l'intelligence, le raisonnement (4) ». Ainsi des deux facultés principales de l'âme pour les cartésiens, les actes de la pensée, objet de la conscience immédiate, sont le fait de l'entendement, alors que la source profonde du vouloir demeure inconnue : car « l'état et la disposi-

(1) *Connaissance de soi*, t. III, p. 375, § 15. Lamy vient de rappeler : « Q'a été de nos jours une grande question que de savoir s'il y a des pensées auxquelles on ne pense point. La seule proposition a d'abord paru si ridicule à certains auteurs, qu'ils n'ont fait nulle difficulté de la traiter de badine, ou même d'extravagante. Cependant de plus mûres réflexions sur eux-mêmes, leur ont rendu, avec le temps, ces pensées non seulement supportables, mais même agréables. Pour moi s'il m'était permis de proposer là-dessus mon sentiment, j'allierais les deux opinions opposées... »

(2) *Ibid.*, § 16, p. 375-376.

(3) *Pastorales*. 1^{re} p., c. 1, cité par ARNAULD, *Œuvres*, t. 27, p. 390, t. 19, p. 580, etc. Cf. NICOLE, *Grâce générale*, t. I, p. 101, etc., et LAMY, *Connaissance de soi*, t. III, p. 241, 247, 383 et II, 363 : bien des illusions viennent de ce « qu'on suppose que ce qui nage à la surface de l'esprit est réellement dans le cœur ».

(4) *Lettres* de NICOLE, *Essais de morale*, t. VIII, 2^e p., p. 73. Cf. t. X, p. 435. Cette distinction de l'esprit et du cœur pour exprimer la dualité de l'âme est traditionnelle : cf. les textes des mystiques, de saint François de Sales, etc., cités par BRÉMOND, *Sentiment religieux*, t. VIII, 1^{re} p., c. 2, (p. 70, 77, etc.).

tion » du cœur désignent ce fond d'*habitus* dont dépend pour le théologien la justification de chaque âme.

Aussi Arnauld allie-t-il très bien sa stricte fidélité à la définition de la pensée par la conscience avec le fait que cette pensée qui ne peut nous échapper, nous ne savons cependant d'où elle procède, et partant, si elle est bonne ou pécheresse (1). Et si aucune grâce *actuelle* ne nous est donnée sans qu'une inspiration vertueuse y corresponde dans la conscience, l'état de grâce au contraire demeure secret en tant qu'*habituel* (2), « Dieu cachant souvent aux âmes leur bonne disposition, afin de les tenir plus humiliées et plus anéanties en sa présence (3) ».

Il s'ensuit un discernement rigoureux entre les paroles et les pensées « qui ne sont que des productions de l'esprit » et les « effusions du cœur (4) ». Et Arnauld est particulièrement exigeant pour la contrition et l'amour de Dieu : les « actes » récités superficiellement, même avec quelques élans de la sensibilité, n'ont pas de valeur s'ils ne s'accompagnent d'inclinations rectifiées, de charité effective (5). Or, ce fond inconscient se révèle par le comportement (6) : l'amour sincère d'une femme pour son mari ne nécessite pas qu'elle y « pense souvent en elle-même », mais qu'elle languisse en son absence, soit heureuse de lui obéir et touchée de ses seuls intérêts (7). Ainsi « il faut voir agir un homme et non seulement l'entendre parler, pour reconnaître ce qu'il a dans le fond de l'âme. Ce qui n'est pas seule-

(1) P. ex., *Dissertatio theologica*, Œuvres, t. 20, p. 267 : *Nec movere quemquam debet, quod nonnunquam Augustinus asserit, Deum miris et occultis modis agere ut velimus, et oculo ac ineffabili modo pias cogitationes immittere. Modum enim operationis istius arcanum esse dicit Augustinus, non ipsam operationem. Itaque saepe fieri potest, ut bonam aliquis cogitationem habeat, et tamen unde habeat nesciat : vel omnino ignoret, aut saltem dubitet an bona sit. Sed illud fieri nullo modo potest, ut aliquis cogitet, et se tamen cogitare omnino nesciat...*

(2) Sur la place de cette distinction chez ARNAULD (Œuvres, t. 27, p. 632-634), cf. LAPORTE, *La Doctrine de P. R.*, t. II, 1^{re} p., p. 158-159, n. 10 et 11. Bien que la controverse de *auxiliis* ait mis l'accent sur les grâces actuelles, Arnauld reste fidèle à saint Thomas pour la relation puissance-acte.

(3) *Considérations pour une âme*, Œuvres, t. 26, p. 14; cf. p. 10.

(4) *De la fréquente communion*, t. 27, p. 383.

(5) *Ibid.*, *passim*.

(6) P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle* (paru alors que notre travail était presque achevé), après avoir rappelé quelques textes de Nicole et La Rochefoucauld, note (p. 107) : « Les écrivains dont nous parlons assoient volontiers cette notion d'inconscient qui pourrait paraître une hypothèse gratuite, sur l'observation du comportement humain et des divergences qu'il présente avec le sentiment intérieur du sujet et les déclarations si sincères soient-elles qui le traduisent. La distinction dans l'âme humaine de la surface et du fond risquerait sans ce recours au critère objectif de la conduite, de tourner à la mythologie... »

(7) *Fréquente communion*, Œuvres, t. 27, p. 382-383.

ment vrai à cause de l'hypocrisie et de la dissimulation qui se mêlent facilement dans nos discours, mais aussi parce qu'il y a tant de détours, et tant de replis dans le cœur de l'homme, qu'il est plus souvent inconnu à l'homme même (1) ».

C'est là un thème familier à tous les moralistes de cette époque. Si « on sent fort bien la différence du cœur et de l'esprit lorsqu'ils sont opposés l'un à l'autre comme il arrive dans les prières de ceux qui sont grossièrement hypocrites (2) », l'analyste du cœur poursuit la mauvaise foi plus subtile de ceux qui se trompent sur eux-mêmes : Nicole rappelle ainsi l'inconscience des pharisiens qui se croyaient justifiés, car « ils ne connaissaient pas leur hypocrisie (3) ». Or, cet aveuglement est une suite du péché : « Il y a dans l'homme pécheur une hypocrisie naturelle qui lui fait désirer de passer pour autre qu'il n'est, et d'être traité autrement qu'il ne le mérite. Non seulement il ne veut pas être connu dans ses défauts, mais il ne veut pas même les connaître... Il ne les avoue ni aux autres, ni à soi-même (4). » La conscience craignant de découvrir en elle des tendances condamnables les refoule donc plus ou moins profondément. « Il arrive souvent que nous nous dissimulons à nous-mêmes ces désirs et qu'en même temps que nous les avons et qu'ils règnent dans nous, nous faisons en sorte que nous les ignorons, et que nous ne les voyons pas distinctement de peur d'être obligés d'y contredire (5) » : ici subsiste « une vue superficielle et trompeuse par laquelle on se cache ce qu'on ne veut pas voir (6) », et c'est pourquoi on peut parler de mauvaise foi, puisqu'un examen de conscience plus attentif nous éclairerait sur nous-mêmes (7). Mais l'illusion peut avoir des racines plus profondes : « Il y a certainement des dispositions de notre âme qui nous sont inconnues. Tel croit n'avoir point d'aversion pour un autre qui en a. Ainsi cette personne peut jurer de bonne foi qu'il n'a point d'aversion et un autre cependant pourra être persuadé que

(1) *Ibid.*, p. 387. ARNAULD continue par la citation de saint Grégoire (ci-dessus, p. 238, n. 3).

(2) NICOLE, *Oraison*, p. 12-13.

(3) *Essais de morale*, t. I, De la crainte de Dieu, p. 184.

(4) *Continuation des Essais de morale*, Réflexions sur l'Évangile de Noël, t. IX, p. 222.

(5) *Traité de la prière*, t. I, p. 225. Cf. *Essais de morale*, t. I, p. 88, etc.

(6) *Essais de morale*, t. I, De la faiblesse de l'homme, p. 8. Cf. p. 384; *Prière*, t. II, p. 335.

(7) *Prière*, t. I, p. 225 : Nous devons prier Dieu « d'éclairer nos ténèbres et de ne pas permettre que nous nous trompions nous-mêmes ». Dans des *Pensées diverses* (*Essais de morale*, t. VI, p. 212), Nicole distingue trois sortes d'esprit selon leur degré de lucidité envers eux-mêmes et de transparence à autrui.

quoique cet homme soit sincère dans son serment, il ne dit pas vrai néanmoins (1). »

Il s'ensuit une défiance générale à l'égard du « témoignage de la conscience (2) » : illusions de la prière, illusions sur le pur amour ou « sur les dispositions intérieures » du cœur sont minutieusement pourchassées par Nicole ou Lamy (3), et attribuées aux ruses de l'amour-propre.

Or, la domination de l'amour-propre et le subtil jeu de ses masques se reflète avec éclat dans les maximes dures et limpides ciselées par La Rochefoucauld, si bien qu'on serait tenté d'oublier que le salon de M^{me} de Sablé, où elles sont nées, communiquait avec Port-Royal (4). Mais Sainte-Beuve a bien vu que « dans le pays de l'amour-propre, où, malgré tant de découvertes, *il reste encore bien des terres inconnues*, Jansenius n'avait point touché ni débarqué sans doute aux points les plus brillants; mais, comme pilote, il en avait fait le tour (5) » : et si les contemporains, en prenant les *Maximes* comme « une satire très forte et très ingénieuse de la corruption de la nature par le péché originel (6) », en atténuaient l'accent épicu-

(1) *Lettres, Essais de morale*, t. VIII, 2^e p., p. 163. Nicole continue par une citation de Cicéron avouant qu'il a longtemps ignoré son aversion pour Appius : ainsi tandis qu'il aurait pu sincèrement la nier, « un autre plus subtil aurait pu reconnaître en même temps qu'il y aurait eu dans l'esprit de Cicéron un venin caché qui se manifesta en effet comme il l'avoue lui-même quoiqu'il lui fût inconnu ». L'observateur impartial lit donc plus clairement dans la conscience d'autrui que le sujet lui-même.

(2) Cf. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, p. 105 et 89 : « Toutes ces critiques reviennent finalement à jeter le doute sur la valeur du sentiment que chacun peut avoir, même sincèrement, de ses propres états. » Ce « recours à l'inconscient » lui semble caractériser le pessimisme janséniste, opposé au « sublime aristocratique » dont la générosité cartésienne est un aspect (cf. *ibid.*, p. 25-27). Cependant on a vu comment Descartes admettait bien cette observation courante « que plusieurs ignorent eux-mêmes » leur sentiment (ch. I, p. 53).

(3) Cf. *Visionnaires, Traité de l'oraison. Réfutation des principales erreurs des quiétistes* et plusieurs *Essais de morale* (De la connaissance de soi-même, t. III, p. 1 sq., etc.) et de LAMY, *Connaissance de soi*, surtout t. II, 2^e p., sect. IV-VI, t. III et IV, *passim*.

(4) GAZIER, *Histoire... du mouvement janséniste*, p. 157, tout en estimant que « La Rochefoucauld... ne doit rien... à Port-Royal », précise : « Et cependant on sait par des découvertes toutes récentes qu'il allait chez M^{me} de Sablé, non pas, comme le croyaient Sainte-Beuve et Victor Cousin, auprès de Port-Royal, mais dans P.-R. même. L'appartement de la marquise... était immédiatement au-dessus du chapitre des religieuses... C'est là que furent donnés, au plus fort de la persécution de 1665, les derniers bons à tirer de tant de *Maximes* si franchement païennes. » Sur le sérieux des discussions agitées dans ce salon, cf. V. COUSIN, *M^{me} de Sablé*, p. 103.

(5) *Port-Royal*, l. II, c. 11, t. II, p. 139 (= Doyon, II, 275) Cf. J. LAPORTE, *Doctrine de P. R.*, t. II, note p. 65-70 sur les textes de Jansenius.

(6) Jugements des contemporains, n^o 9, cités dans l'édition Gilbert des *Œuvres* de La Rochefoucauld, t. I, p. 389. Cf. une autre lettre reçue par

rien (1), il reste que La Rochefoucauld avait marqué lui-même dans un passage non publié le lien de ses vues avec la doctrine augustinienne de la corruption originelle qui substitue à l'amour de Dieu l'amour de soi-même (2). Et les *Pensées* de Pascal, encore inédites lorsque les *Maximes* furent composées, témoigneraient également de l'universelle mise en garde contre la secrète dominance du *moi* (3). La Rochefoucauld s'en distingue seulement par son extension systématique aux sentiments qui semblaient les plus désintéressés (4), sans préciser comment la subtilité des calculs qu'il prête à l'amour-propre se concilie avec leur inconscience : car « on se trompe soi-même (5) », « sans s'en apercevoir (6) ». Peut-être cette « espèce d'hypocrisie (7) » est-elle plutôt subconsciente, puisque, par un effort d'introspection, « la lumière de l'esprit... pénètre le fond des

M^{me} de Sablé, *ibid.*, p. 384-385 qui, après avoir loué cette école d'humilité, fait quelques réserves : « On pourrait dire que le chrétien commence où votre philosophe finit », et souhaite « qu'après avoir si bien découvert l'inutilité et la fausseté des vertus humaines et philosophiques, il reconnût qu'il n'y en a point de véritables que les chrétiennes et les surnaturelles ».

(1) J. BOURDEAU, *La Rochefoucauld*, p. 173 signale « l'alliance étrange d'un jugement presque chrétien sur la corruption de l'homme et de la morale épicurienne qui fait de la recherche du bonheur le but de la vie », et cite les prolongements qu'aura la thèse au XVIII^e siècle (p. 179, art. *Intérêt* de l'*Encyclopédie*).

(2) R. D'HAUTERIVE, *Le Pessimisme de L. R.*, p. 19, cite ce fragment de la maxime 509, du manuscrit autographe, retranché dans la première édition avec quelques autres, de caractère religieux : « Dieu a permis pour punir l'homme du péché originel qu'il se fit un dieu de son amour-propre. » Le *Discours* ouvrant la première édition (supprimé des suivantes ainsi que le grand développement sur l'amour-propre) précisait encore : « ce qu'elles contiennent n'est autre chose que l'abrégé d'une morale conforme aux pensées de plusieurs Pères de l'Église » (éd. Gilbert, t. I, p. 27 et 383).

(3) Cf. éd. Brunschvicg, nos 100 (qui parle « d'une illusion volontaire »), 150, 455, 492, 377 (qui conclut de ce que l'orgueil se glisse même dans les discours d'humilité : « Nous ne sommes que mensonge... et nous déguisons à nous-mêmes. ») L'importance de ce thème au XVII^e siècle va de pair avec l'influence de l'augustinisme. Cf. p. ex. SENAULT, *De l'usage des passions*, Paris, 1641, in-4, où la préface (non paginée) se réfère à l'interprétation du péché originel selon saint Augustin : « Étant possédé par l'amour-propre, il n'avait point d'autre fin que soi-même » (développé p. 236-246). Cf. ch. II, p. 165, n. 2-4.

(4) P. ex. éd. cit., nos 39, 83, 85, 171, 235, 264... Cette généralisation de principe est bien révélée par l'addition de L. R. à l'article de M^{me} de Sablé évoquant les erreurs « dans la connaissance qu'on peut avoir de soi-même » : La Rochefoucauld écrit « la fausse connaissance que l'on a toujours... » (cité par COUSIN, *M^{me} de S.*, p. 108-109). C'est surtout à La Rochefoucauld que s'appliqueraient les reproches faits par M. Blondel aux moralistes de P. R. de styliser les observations sur la faiblesse de l'homme en une théorie radicale, invérifiable et vidée de son contenu psychologique (*R. de métaphysique...*, 1923, p. 138-139).

(5) N° 233, variante de la 1^{re} éd. Cf. nos 43, 102, 103, 104, 109, etc.

(6) N° 105 : « Il est aussi facile de se tromper soi-même sans s'en apercevoir qu'il est difficile de tromper les autres sans qu'ils s'en aperçoivent. »

(7) N° 233.

choses... et aperçoit celles qui semblaient imperceptibles (1) ». Mais surtout le comportement révèle comment « l'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit, et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre (2) ».

Encore faut-il interpréter les actes, et Nicole avoue que la cupidité bien éclairée rend les mêmes offices que la charité (3). Toutefois cet utilitarisme, suffisant pour la morale du monde (4) est sans valeur pour le théologien; car ce dernier se sépare du pessimisme de La Rochefoucauld en ce qu'il croit possible d'échapper par la grâce au règne de la concupiscence. Mais Dieu garde le secret sur l'état intérieur des justes : « Il peut les conduire par cette voie à une charité très pure et très élevée sans qu'ils aient jamais connaissance de la grâce qu'ils possèdent autrement que par cette réflexion de la foi (5). » Aussi le directeur de conscience, tout en pourchassant la moindre « complaisance secrète et imperceptible (6) », s'efforce-t-il de discerner la pureté des intentions. Car « la véritable intention n'est pas une pensée, mais un mouvement du cœur, qui se porte vers sa fin, et qui nous fait choisir les moyens que nous jugeons propres pour l'acquérir (7) ». Or, la bonté intrinsèque de l'intention qui distingue le mouvement de charité d'un acte en apparence analogue n'est finalement saisissable que dans cet acte même, puisque notre conscience nous abuse et que nos mobiles profonds restent cachés : mais c'est l'analyse de toute une conduite, et non d'un geste isolé qui permettra de sonder ainsi les abîmes du cœur. D'accord avec Arnauld, Nicole conclut : « Les actions marquent ordinairement bien plus nettement le fond du cœur que les paroles (8). » Il faut donc allier l'introspection la plus aiguë et la réflexion la plus critique : « Si nous sentons dans le fond de notre cœur » toute une série de

(1) N° 97.

(2) N° 43.

(3) *Essais de morale*, t. III, De la charité et de l'amour-propre, *passim*.

(4) *Ibid.*, t. II, De la civilité chrétienne, c. 3, p. 127 sq. et De la grandeur, c. 6, p. 170-171, etc.

(5) *Visionnaires*, l. XI, p. 38, etc.

(6) *Lettres, Essais de morale*, t. VIII, 2^e p., p. 137. Dans ses lettres de direction et dans ses *Essais de morale* comme dans ses ouvrages polémiques, Nicole dénonce constamment « tous les déguisements et toutes les recherches secrètes d'amour-propre » (*Essais*, t. IX, p. 329; cf. *ibid.*, p. 151, t. VII, p. 294, 299, etc.)

(7) *Traité de la prière*, t. II, p. 42.

(8) *Lettres, Essais de morale*, t. VII, p. 324; cf. t. XII, p. 473. Dans le *Traité de l'oraison*, l. I, c. 4, Nicole reprend les critiques d'Arnauld sur l'insuffisance des actes de contrition superficiels pour marquer la pénitence.

bonnes dispositions effectives, « au moins en quelque degré, ce qui se connaît mieux par les actions et par le règlement de notre vie, que par des sentiments purement intérieurs qui nous peuvent tromper facilement, nous avons quelque sujet de croire que nous aimons Dieu (1) ». Ainsi l'opération de la grâce « est en même temps sensible et insensible. On n'en voit pas le principe, ni la manière... Cependant on en a des marques. Cet Esprit intérieur a sa voix qui est discernée par ceux qui y sont attentifs... Il se fait entendre au cœur par les mouvements de charité qu'il y forme pour Dieu et pour le prochain, par les vues droites, sincères et justes qu'il inspire (2) ». Le passage s'opère donc sans discontinuité entre les *habitus* toujours inconscients : état de grâce, règne de la charité ou de la concupiscence, et les inclinations subconscientes qui en sont issues, avant de s'épanouir en actes immédiatement saisis par la conscience. Mais tandis qu'à la surface de l'esprit les illusions sont constantes, on doit d'abord éclairer par la réflexion intérieure les vues indistinctes et les mouvements confus qui constituent le domaine des « pensées » inaperçues plutôt qu'imperceptibles; quant à leur source inaccessible, une analyse indirecte de ses effets permet de la discerner avec une assez grande probabilité (3).

Ces observations de La Rochefoucauld et de Nicole se retrouvent dans les développements de Dom Lamy sur « le fond de corruption de ce cœur, sa duplicité, ses artifices et ses perpétuels détours (4) ». Lui aussi révoque son « premier témoignage... : Il faut sans cesse rentrer dans ce cœur, l'observer, le suivre, le sonder, le pénétrer, l'approfondir, le développer et compter qu'après tout cela il nous en fera encore bien accroître... (5) ». Mais précisément il s'en tient à l'introspection la plus subtile, car les mêmes actes extérieurs peuvent être produits tant par la cupidité que par la charité, qui sont en nous comme des habitudes connues seulement par leurs effets (6). Sans doute les « vues dont l'esprit est alors occupé » sont souvent illusoire (7) : c'est donc sur les plans intermédiaires que

(1) *Traité de la prière*, t. II, p. 34-35. Cf. *ibid.*, p. 227.

(2) *Essais de morale*, t. XII, p. 113.

(3) Il reste qu'il faut « souffrir humblement l'incertitude où « Dieu » nous laisse à l'égard de ce qui nous fait agir (*Prière*, t. I, p. 217; cf. *Essais de morale*, t. V, p. 355-356, t. XI, p. 203, 320, etc.).

(4) *Connaissance de soi*, t. II, p. 351.

(5) *Ibid.*, t. IV, p. 74; cf. 245-246 et 272-273, etc.

(6) *Ibid.*, t. III, p. 333.

(7) *Ibid.*

Lamy fait porter l'attention, en s'attachant toujours tout particulièrement aux phénomènes subconscients : « Il se peut fort bien que ce qui remue actuellement le cœur, soit fort différent de ce qu'on a distinctement dans l'esprit... Ce ne sont souvent que certaines vues sombres dont on ne s'aperçoit presque pas... C'est qu'elles nous sont ordinaires, familières, et presque continuelles; et ce qui nous est ordinaire, familier et continu nous devient imperceptible (1). »

Cependant en ce qui concerne les dispositions secrètes, Lamy se distingue de Nicole et de La Rochefoucauld par un certain optimisme : parmi les sentiments naturels d'abord, il croit volontiers à la spontanéité d'une vraie sympathie humaine; ainsi la compassion « ne vient pas simplement (comme un habile homme l'a cru) des réflexions que l'on fait sur ce qu'on peut tomber dans les mêmes maux, ni du désir que l'on a de s'attirer les mêmes secours en de pareilles rencontres... ce n'est même pas toujours un mouvement de charité dans les plus justes : ce sentiment prévient toute réflexion, toute prévoyance, tout désir. Les réflexions de la charité et de la prudence peuvent venir ensuite et faire un bon usage d'une disposition qu'elles trouvent déjà dans le cœur; mais d'ordinaire elles n'ont eu nulle part à sa naissance. Ce sentiment vient de ce que l'on souffre actuellement quelque chose d'assez semblable à ce qu'on voit souffrir aux autres et de ce qu'on veut se soulager en les secourant (2) ». Ce dernier trait montre bien qu'un peu d'amour de soi se mêle encore à cet altruisme, précisément parce que il n'est pas purifié par une charité surnaturelle. Une observation plus nuancée des multiples mouvements du cœur échappe donc à l'alternative qui oppose artificiellement un amour parfaitement désintéressé ou une concupiscence tout égoïste.

Sans doute « l'amour-propre est la ruine de l'amour de Dieu et l'amour de Dieu est la ruine de l'amour-propre (3) », et Lamy, comme les jansénistes, condamne ceux qui les réconcilient pour aplanir le chemin de la perfection (4). Et avec la même rigueur il poursuit l'hydre toujours renaissante et si profondément habituelle qu'elle échappe à la conscience : même « le sentiment actuel de plaisir » qui se glisse dans les exercices de piété est suspect, et Lamy s'accorde avec Nicole

(1) *Ibid.*, p. 334-335.

(2) *Ibid.*, p. 212-213.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 434.

(4) Cependant, malgré sa polémique avec Malebranche, il ne rejette pas complètement l'idée d'un amour de soi vertueux qui trouve sa plénitude dans la seule charité. Cf. *ibid.*, sect. VI, c. 2, § 4.

pour se défier des grands mouvements de dévotion des quiétistes (1).

Pourtant dans la querelle dont Nicole n'a pas eu le temps de voir les développements (2), il se range du côté de Fénelon; car le désir de la béatitude est encore l'effet de « cette vue intéressée et sensible » qu'est l'amour-propre (3). « Et il est même à craindre que ce ne soit aimer imperceptiblement et chercher sourdement l'objet principal de sa passion dominante (4) », ou du moins « aimer beaucoup plus le don de Dieu que Dieu même (5) ».

C'est que la recherche du pur amour n'est qu'un des éléments du quiétisme, et Lamy ne semble pas s'être préoccupé de la cessation des actes qui suscitait les principales réserves des théologiens adverses. Or, l'exigence initiale d'un amour de Dieu parfaitement désintéressé se trouve également chez Jansénius et Saint-Cyran (6). Et un familier de Port-Royal comme Gerberon alliera encore les deux tendances (7). Cependant la querelle qui allait dresser les uns contre les autres quiétistes et jansénistes n'avait pas que des causes accidentelles (8): ceux-

(1) *Ibid.*, t. III, p. 113-114. A la page 33, Lamy reprend quelques analyses de « l'illustre auteur des Essais de morale », *Traité de la charité et de l'amour-propre*.

(2) GOUJET, *Vie de N.*, t. II, p. 205-206, raconte comment, « l'incendie ayant éclaté », Bossuet engagea Nicole à « venir au secours de l'Église » : la *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* parut ainsi en 1695, peu avant la mort de Nicole le 16 nov. Les *Maximes des saints* sont de 1695, le t. III de la *Connaissance de soi*, de LAMY, de 1696 et le *Traité de l'amour de Dieu* de MALEBRANCHE, de 1697, année où parurent l'*Explication des Maximes des saints* et, de BOSSUET, l'*Instruction sur les états d'oraison*. La polémique se développa en divers opuscules surtout de 1697 à 1699, date de la condamnation de Fénelon.

(3) *Connaissance de soi*, t. II, p. 333.

(4) *Ibid.*, p. 337-338.

(5) *Ibid.*, p. 350.

(6) Cf. ORCIBAL, *Saint-Cyran et son temps*, p. 305 sq. et p. 332, note 7 citant un texte de Saint-Cyran qui mentionne la *Carité* de Joinville, avec son flambeau allégorique pour détruire ciel et enfer. Dans la querelle du Chapelet du Saint-Sacrement, saint Cyran défend le désintéressement mystique de son ami saint François de Sales.

(7) Dom Gabriel Gerberon était, comme Lamy, bénédictin de Saint-Maur. Tous deux moururent à l'abbaye de Saint-Denis en 1711. Mais, tandis que Lamy, malgré ses liens amicaux avec Arnauld ou Nicole, faisait des réserves sur le jansénisme comme secte (cf. l. à Fénelon, dans *Correspondance* de FÉNELON, t. VII, p. 585 et 591), Gerberon s'en fit l'historien et le défenseur. Quesnel dans une lettre à du Vaucel de janv. 1700 fait allusion à un ouvrage de Gerberon soutenant le pur amour (*Correspondance* de QUESNEL, éd. Le Roy, t. II, p. 78).

(8) Avant d'entrer en lutte directe avec Fénelon, Quesnel en faisait l'éloge et le plaignait de sa condamnation (l. à du Vaucel, 22 nov. 1698 et 28 mars 1699, *ibid.*, p. 31 et 45); mais après avoir lu son Ordonnance de 1704 contre le jansénisme, il écrit : « Il est aussi peu théologien et aussi peu philosophe que possible » (*ibid.*, p. 224).

ci se défie toujours de la nature, même réparée par la grâce, tandis que les premiers croient possible de réaliser dès cette vie la perfection du pur amour; sans nier l'existence d'états mystiques authentiques (1), les moralistes de Port-Royal mettent en garde contre leurs faux-semblants (2) et, bien que le règne de la grâce ait substitué l'amour à la terreur (3), la poursuite du salut s'accompagne de crainte et tremblement, dans une inquiétude très opposée à l'indifférence quiétiste sur ce point. Mais, par un renversement curieux, le désir d'une certitude touchant l'élection tend à valoriser la délectation sensible comme signe de la grâce : « Certitude. Sentiment. Joie. Paix (4). » Au contraire avec Fénelon la sécheresse intérieure devient un instrument de purification (5) et, plus encore que Nicole il se défie des « langueurs » chères aux disciples de Desmarets (6).

Ainsi les conséquences théologiques du quiétisme renouvellent certains aspects du problème de l'inconscient : les opérations divines sont insensibles, non seulement dans leur principe, mais parfois dans leurs effets, et l'âme s'exerçant au détachement total glisse dans une inconscience dont on se demande si elle sauvegarde l'amour actuel de Dieu.

Mais Lamy n'approfondit pas les implications philosophiques de ces thèses quiétistes, alors qu'elles préoccupèrent Fénelon et Bossuet, tous deux influencés par le cartésianisme. Et au moment même où il entre en polémique avec Malebranche au sujet

(1) Dans une lettre inédite à Ernest Ruth d'Ans, Nicole à propos des « rêveries » de Molinos écrit : « Elles ne sont pas aisées à réfuter. Il faut avoir des principes que peu de gens ont dans l'esprit et si l'on ne les a on s'enfermera et l'on s'attirera tous les mystiques et sainte Thérèse et M. de Genève et plusieurs autres saints... J'ai dit quelque chose dans le *Traité de l'Oraison*, mais j'ai esquissé à dessein cent questions dans lesquelles j'aurais pu entrer. Je n'aime point du tout à me commettre avec les saints du ciel... » (ms. de P. R., n° 1584, l. C) et dans une autre (*ibid.*, l. T : ce 28 juill.) où il marque le « rapport avec la philosophie de Desmarets » : « Je crains plus que jamais de parler témérairement, aussi je veux être bien informé... »

(2) C'est ainsi que Nicole a pu apparaître à Brémond comme « l'anti-mystique » (*Sentiment religieux*, t. IV, c. 11).

(3) Cf. PASCAL, *Pensée*, n° 185, après saint Paul (Rom. V, 20 sq.) et Jansenius.

(4) Mémorial de Pascal. Cf. BRÉMOND, *op. cit.*, t. IV, p. 338.

(5) P. ex. lettre à Dom Lamy, 26 oct. 1701 : « Les âmes les plus rigoureusement éprouvées peuvent conserver la délectation de pure volonté, c'est-à-dire le vouloir ou l'amour tout nu, dans une oraison très sèche, sans conserver le goût et le plaisir de faire oraison » (*Œuvres*, 185, t. VIII, p. 445). Il y a là sans doute le reflet de la sécheresse intérieure de Fénelon. Aussi dans ses instructions pastorales contre le jansénisme s'attaque-t-il d'abord à la théorie de la grâce comme délectation sensible.

(6) Cf. le texte cité p. 231. Ceci n'empêchait pas Desmarets de railler assez grossièrement la délectation de la grâce pour les jansénistes (cf. le texte cité en note par BRÉMOND, *op. cit.*, t. IV, p. 371).

de l'amour désintéressé, il se réclame seulement de ses principes : « Si nous avions une idée claire de notre âme, la question serait bientôt décidée : mais comme nous ne connaissons de notre cœur que ce que nous en sentons et que ce que nous en éprouvons par des expériences intimes, ce ne peut être que par diverses réflexions sur les mouvements de ce cœur qu'on peut parvenir à la découverte de ce que nous cherchons (1). » Comment accorder alors leurs interprétations diverses du témoignage de la conscience ? « Tous ceux qui ne voudront pas démentir le sentiment intérieur de leur conscience, répète Malebranche, conviendront que cet amour de bienveillance qu'ils se portent est invincible (2) ». Or Lamy en fait plutôt une tendance inconsciente : « De l'invincibilité du désir du bonheur je vois bien qu'il s'ensuit que ce désir ou cette inclination doivent toujours être habituellement en nous ; mais non pas qu'ils entrent formellement dans tous nos actes comme leurs motifs spécifiques (3). » La conscience n'appréhende que des actes discontinus, contradictoires, sans parvenir à les relier directement à leur source. Et la difficulté provient de ce que le fond de l'âme est plus complexe selon Lamy que pour Malebranche qui, avec saint Augustin, interprète la conversion au bien comme la poursuite du vrai bonheur (4). Au contraire, de même que, parmi les sentiments naturels, le bénédictin admettait une sympathie spontanée pour autrui à côté de l'amour-propre, ainsi sur le plan surnaturel, la sainte concupiscence n'exclut pas la possibilité d'un amour qui adhère à Dieu comme tel, sans retour sur le bien qui en résulte pour nous. Mais le développement de la polémique découvre, une fois de plus, combien il est difficile d'interpréter le témoi-

(1) *Connaissance de soi*, t. IV, p. 36-37. Sur l'origine de cette polémique suscitée par la maladresse de Lamy dont le t. III de *La Connaissance de soi* invoquait Malebranche en faveur de l'amour désintéressé à l'égard du salut, cf. la préface de l'éd. Roustan du *Traité de l'amour de Dieu* de MALEBRANCHE et Y. DE MONTCHEUIL, *M. et le quiétisme* (dont une note, p. 11, rectifie en particulier la confusion maintes fois commise et répétée même par Roustan, entre l'oratorien Bernard Lamy, également disciple de Malebranche, mais plutôt auteur de traités scientifiques et le bénédictin François Lamy dont il s'agit toujours ici).

(2) 1^e lettre au P. Lamy, dans *Traité de l'amour de Dieu*, éd. Roustan, p. 147. Ces *Trois lettres au P. Lamy* parurent en 1699, avec la réédition du *Traité*. Cf. 2^e l., éd. cit., p. 219 : « Chacun peut sur cela se consulter soi-même ».

(3) *Lettres du P. Lamy... pour répondre à la critique du P. M.*, 1699, p. 167-168.

(4) Malebranche reprend une distinction d'Abbadie (protestant dont le livre *L'Art de se connaître soi-même* avait servi à Lamy de point de départ pour attaquer tous ceux qui relient l'amour de Dieu à l'amour de nous-mêmes) qui oppose un amour légitime de nous-mêmes et l'amour-propre qui en est la corruption. Sur l'amour de bienveillance chez Malebranche, cf. de MONTCHEUIL, *op. cit.*, c. 3.

gnage de la conscience; et, malgré les raffinements d'introspection auxquels s'exerce Lamy, son incompréhension à l'égard de Malebranche donne à celui-ci l'occasion de faire assez malignement « des réflexions importantes sur les souplesses de l'amour-propre dont ceux-là mêmes sont les dupes qui paraissent le mieux connaître (1) ».

Sans exposer davantage le fond de la discussion entre les deux prélats de Meaux et de Cambrai, il convient d'en dégager quelques éléments nouveaux pour le problème de l'inconscient d'autant que les subtiles analyses de Fénelon, qui « commence où finit La Rochefoucauld (2) », s'accompagnent du souci de connaître les « opérations intérieures par les vrais principes de la philosophie (3) » et que Bossuet, avec une rigueur très cartésienne, privilégie les actes explicites qui « ne cessent pas d'être parfaits pour être perçus (4) » : car au « demi-sommeil » prôné par certains quiétistes (5), il préfère « l'attention de l'esprit qui se rend maître de ses pensées (6) ».

Mais de quelle philosophie s'agit-il? Si pour Bossuet, « du côté de notre âme nous avons une idée très nette de toutes nos opérations (7) », Fénelon, tout en suivant l'itinéraire cartésien (8), se rapproche plutôt de Malebranche : « Ce même esprit qui voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infini toutes les choses finies... s'ignore profondément lui-même, il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres! Il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur tous les ressorts de ce corps qu'il ne connaît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés; il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit, ni ce qu'il veut; souvent il s' imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru, ni voulu (9)... » Ce mystère est encore plus profond en ce qui concerne l'action de

(1) *Réponse générale* de Malebranche, p. 29.

(2) DELPLANQUE, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, p. 6.

(3) Lettre sur les états d'oraison, à sœur Charlotte de saint Cyprien, *Œuvres*, t. VIII, p. 449.

(4) Articles d'Issy, n° 10.

(5) P. ex. le *Moyen court* du P. FALCONI, cité par Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. I, § 16, *Œuvres*, 1877, t. 5, p. 57 b.

(6) Définition de la veille dans *La Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 3, § 19, *ib.*, t. 8, p. 106 b. Sur ce cartésianisme, cf. *ibid.*, § 22 (cité ch. II, p. 112, n. 4; cf. p. 119, n. 9, qui montre que sur certains points Bossuet reste plus près du thomisme).

(7) *Logique*, l. 1, c. 10.

(8) Cf. en particulier *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 2^e p., c. 1 et 2, *Œuvres*, t. 1, p. 45-59.

(9) *Ibid.*, 1^e p., c. 2, § 53, *ib.*, p. 26 b. Fénelon vient de citer saint Augustin pour établir que l'âme ignore comment elle meut son corps (*ib.*, p. 23-24).

Dieu présent au plus intime de l'âme (1) : « Nous sommes un fond impénétrable à nous-mêmes : cet enchaînement est si impossible à démêler dans notre cœur pour toutes les choses les plus naturelles et les plus familières de la vie qu'il n'est nullement permis de vouloir qu'on les détaille pour les opérations les plus intimes et les plus mystérieuses de la grâce (2). »

La position théologique de Fénelon sur certaines thèses quiétistes se fondera donc sur ces points de départ philosophiques; ainsi il en invoque les « vrais principes » ou critique la prévention de personnes sans aucune notion philosophique (3) pour dissiper l'extravagance des disciples de Molinos, qui pensent que l'âme se fixe dans un acte unique de pur amour. Or « une âme peut arriver à un tel degré d'habitude d'oraison et d'amour que les actes deviennent très fréquents et très simples. Alors l'âme ignorante faisant par la vertu de l'habitude ces actes sans effort et sans réflexion perceptible, elle croit les faire sans interruption, elle prend la disposition où elle se trouve toujours à faire les actes pour des actes continués ou pour un acte unique et toujours subsistant (4) ». C'est donc bien la distinction des dispositions inconscientes et des actes qui intervient ici : mais en substituant à un hypothétique acte permanent et inaperçu un tissu d'actes « essentiellement distingués les uns des autres et successifs (5) », Fénelon ne s'oppose-t-il pas tout autant au cartésianisme? Car cette série de faits de conscience reste inconsciente : « Les actes, pour être imperceptibles par leur simplicité et leur tranquillité uniforme, n'en sont pas moins de véritables actes (6). » Ou bien s'agit-il encore d'une imperceptibilité relative au seul manque d'attention, sans qu'il y ait une différence de nature entre les « actes très simples et indistincts pendant la quiétude » et « d'autres actes très distincts en certaines occasions (7) »? En effet « ces actes ne sont pas toujours également distincts; quelquefois même ils ne le sont pas du tout à l'égard de la personne qui les fait, ou parce qu'elle n'y fait aucune réflexion, ou parce qu'elle n'est pas instruite de ce que c'est qu'un acte distinct, et qu'elle n'appelle acte que les actes faits avec une formule, ou qui sont

(1) Cf. *ibid.*, 2^e p., c. 4, § 57, *ib.*, p. 66 b.

(2) Lettre VI sur la métaphysique, *ib.*, p. 138 a.

(3) Cf. ci-dessus, p. 249, n. 3 et *Explication des art. d'Issy*, sur l'a. 19.

(4) *Ibid.*, sur l'a. 19, éd. Chérel, p. 74.

(5) *Ibid.*, p. 76. Cf. p. 48, sur l'a. 12 : « Cette disposition paisible et permanente n'est tout au plus qu'un tissu d'actes très fréquents qui ont peu d'interruptions ou qui n'en ont point de sensibles. »

(6) *Ibid.*, p. 95, sur l'a. 21.

(7) *Ibid.*, p. 21-22, sur l'a. 5.

excités avec un certain empressement ou un goût sensible (1) ».

L'absence de réflexion et le caractère informulé de ces actes « imperceptibles » rappellent bien les analyses parallèles de Nicole et de Lamy. Cependant l'orientation de Fénelon est finalement divergente, en raison même du lien entre les deux aspects du quiétisme. Car s'il s'attache, comme les autres moralistes, à saisir les phénomènes subconscients les plus fugitifs : telle cette « foule de petits soucis voltigeants qui viennent chaque matin à votre réveil (2) »; ou cette « langueur traîtresse, qui... passionne secrètement pour le mal et qui cache sous la cendre un feu toujours prêt à tout embraser (3) »; mais il s'en distingue en condamnant le principe même de leurs observations intérieures. C'est par un raffinement d'introspection que Nicole dénonce les illusions de la quiétude, ou que Lamy pense découvrir l'amorce d'un amour totalement désintéressé. Pour Fénelon au contraire, le pur amour ne renonce pas seulement à la recherche d'un intérêt personnel : il est dépouillé de tout retour sur lui-même. Et ce n'est pas en s'efforçant de démasquer l'amour-propre jusque dans ses racines inconscientes qu'on s'en délivrera, mais « en se tournant d'abord simplement vers Dieu (4) ». Aussi dans ses nombreuses lettres de direction, Fénelon revient-il sans cesse sur la nécessité d'étouffer « les réflexions délicates et inquiètes de l'amour-propre (5) », et de ne se soucier jamais de notre perfection, « allant toujours en avant d'une vue droite et simple, sans réflexion, ni retour (6) ». Car « saint Augustin dit souvent qu'un orgueil très raffiné se nourrit dans les derniers replis du

(1) *Ibid.*, p. 11, sur l'a. 3.

(2) *Lettres, Œuvres*, t. VII, p. 614.

(3) *Ibid.*, p. 471; cf. p. 562 (« le fond... ne peut se remuer sans une douleur »), p. 570. (« Craignez... votre ambition secrète qui se glisse sans que vous l'aperceviez »), t. IX, p. 261 (« une occupation confuse de Dieu »), etc. Les lettres de direction sont semées de ces remarques subtiles, qui montrent « avec quelle délicatesse et quelle profondeur ces grands hommes du XVII^e siècle s'occupaient de leur âme et des manifestations psychiques impénétrables aux vues ordinaires des esprits distraits par le monde extérieur » (CAGNAC, *F. directeur de conscience*, p. 255).

(4) *Lettres, Œuvres*, t. VIII, p. 582 : « Il est vrai qu'il ne faut pas se troubler quand on sent en soi les goûts corrompus de l'amour-propre... mais il faut... laisser tomber ces sentiments involontaires en se tournant... vers Dieu. »

(5) *Ibid.*, p. 575, etc. Comme directeur, Fénelon ne poursuit pas moins ses déguisements que Nicole ou Lamy : p. ex. *ibid.*, p. 485-487, à M^{me} Maintenon : « Il vous reste encore beaucoup de cette gloire sans que vous l'aperceviez... Renoncez donc, sans hésiter jamais, à ce malheureux moi... Voilà le vrai et total crucifiement : tout le reste ne va qu'aux sens et à la superficie de l'âme. » Cf. *ib.*, p. 656, 660...

(6) A la même, *ibid.*, p. 499. Fénelon condamne constamment les « retours inutiles sur soi » (*ibid.*, p. 579, etc.).

cœur de l'homme des vertus même les plus pénibles et les plus mortifiantes (1) ».

Ainsi cet abandon à la quiétude, sans retour sur soi-même, est à l'opposé des analyses jansénistes poussées jusqu'au scrupule, comme de l'idéal cartésien visant à éclairer par un effort d'attention, les marges obscures de la conscience. Aussi Bossuet proteste-t-il dès qu'il décèle cette tendance chez M^{me} Guyon : « On ne se trompe pas moins quand on regarde comme imperfection de réfléchir et de se recourber sur soi-même (2). » Et dans les articles d'Issy il fait proposer en exemple aux fidèles l'examen de soi-même (3). La cessation des actes explicites n'est pas moins dangereuse : car « il est aisé de voir si l'on agit », déclare un autre adversaire de Fénelon (4), et se laisser aller à l'indolence naturelle est une négligence où le *moi* trouve encore son compte : « Ne nous laissons donc pas séduire par notre amour-propre qui voudrait se travestir en amour pur (5). »

Toutes ces discussions n'iraient-elles qu'à grossir le flot des illusions de l'amour-propre dont s'accusent mutuellement les adversaires ? La démarche fénelonienne brise du moins ce « cercle infini... de retours sur retours » où nous enfermait Nicole (6). Et surtout Fénelon est conduit à préciser certaines formules, pour repousser tant une entière passivité qu'une totale inconscience. Tout d'abord, Fénelon l'avoue, « quand on ne prendra que la liberté de ne réfléchir point sur soi-même, sous prétexte de s'oublier et de se renoncer, on tournera cette liberté en libertinage et en égarement (7) ». Mais l'âme abandonnée

(1) *Explication des art. d'Issy*, sur l'a. 18, éd. Chérel, p. 70. Cf. les lettres de direction, p. ex. t. VIII, p. 451-452 : « L'amour-propre ou l'orgueil... est l'amour de sa propre excellence en tant que propre, et... au lieu de rapporter tout uniquement à Dieu, rapporte encore un peu les dons de Dieu à soi pour s'y complaire... Dans l'usage des dons intérieurs, il fait une recherche très subtile et presque imperceptible de soi-même, et c'est cette dernière purification qui est la plus rare et la plus difficile. »

(2) *Correspondance de B.*, t. VI, p. 166, lettre à M^{me} Guyon, 4 mars 1694.

(3) Art. 16 : « Les réflexions sur soi-même sur ses actes et sur les dons qu'on a reçus... sont proposées pour exemple à tous les fidèles même aux plus parfaits. »

(4) *Instruction de M. de Paris sur la vie intérieure* (réfutation des *Maximes des saints*, dans *Œuvres*, de FÉNELON, t. II, § 42, p. 452).

(5) *Ibid.*, § 43, p. 452.

(6) Cf. ci-dessus, n. 180. Fénelon combat ces excès de raffinement, en particulier chez le duc de Chevreuse, poussé au scrupule par son éducation janséniste : « qui voudrait, à tout moment s'assurer qu'il agit par raison et non par passion et par humeur... passerait sa vie à anatomiser son cœur et ne viendrait jamais à bout de ce qu'il chercherait » (t. VII, p. 223). Cf. le texte de saint François de Sales dans l'Introduction, p. 8, n. 1 ; cité par Bossuet qui marque la différence avec « les saintes réflexions qu'inspire l'amour de Dieu » : *Instruction sur les états d'oraison*, l. V, § 10, *Œuvres*, t. 5, p. 82 b.

(7) *Lettres*, *Œuvres*, t. IX, p. 16.

au pur amour doit se soumettre à la conduite de son directeur : l'analyse des mobiles profonds est simplement transférée de l'introspection souvent trompeuse à une observation impartiale qui tient compte des actions extérieures autant que des révélations de l'âme pénitente. Par là l'examen de conscience retrouve une certaine place (1), mais non la première où l'on se complaît trop. Une « direction simple » met en garde contre la recherche des états extraordinaires, et fait servir à la mortification du moi les périodes de sécheresse, où Dieu « nous soustrait les goûts, les faveurs sensibles, les désirs ardents et aperçus (2) ».

Mais cette insensibilité signifie que les actes sont privés de retentissement affectif, et même qu'ils échappent à toute formulation par des mots ou des images sensibles. Toutefois une « pure intellection » reste possible, et ceci ne s'oppose qu'à « la philosophie de l'école (3) » et non au cartésianisme. Car tout « sentiment intérieur » n'en est pas exclu. Sans doute, seuls « les actes réfléchis... laissent après eux une trace durable et fixe (4) », comme déjà Descartes l'écrivait à Arnauld; mais pour les actes simples et directs « toutes les fois qu'on agit avec une conscience droite, il y a en nous une certitude intime que nous allons droit », même si « l'âme qui sait bien qu'elle les fait au moment où elle les fait, n'en retrouve plus dans la suite aucune trace distincte et durable (5) ». Ainsi le mouvement de la grâce est-il « plus délicat, plus profond, moins aperçu et plus intime dans les âmes déjà dénuées... Ce mouvement porte avec soi une certaine conscience très simple, très directe, rapide, qui suffit pour agir avec droiture, et pour reprocher à l'âme son infidélité dans le moment où elle y résiste. Mais c'est la trace d'un poisson dans l'eau; elle s'efface aussitôt qu'elle se forme, et il n'en reste rien : si vous voulez la voir, elle disparaît pour confondre votre curiosité (6) ».

Plutôt que vraiment imperceptibles, ces actes doivent donc

(1) *Ibid.*, p. 56 : « Il n'y a de mauvaises réflexions que celles qu'on fait par amour-propre sur soi-même... car on parle sans cesse au directeur de soi et de ses dispositions, ce qui est une réflexion sur soi-même. »

(2) *Ibid.*, t. VIII, p. 446 et 445 (l. à Dom Lamy).

(3) Lettre sur les états d'oraison, t. VIII, p. 450 : « L'opération tranquille de l'âme est une pure intellection, quoique les mystiques, prévenus des opinions de la philosophie de l'École, aient parlé autrement. » Mais ce n'est pas là angélisme, car « cette contemplation pure et directe, où nulle image ni sensation n'est admise volontairement, n'est jamais, en cette vie, continuelle et sans interruption » (p. 451).

(4) *Explication des Maximes des saints*, a. 13, éd. Chérel, p. 211.

(5) *Ibid.*, p. 210.

(6) *Lettres, Œuvres*, t. VIII, p. 575.

être dits « plus ou moins aperçus (1) ». Et Fénelon est finalement très proche de Bossuet, qui refuse comme contradictoire la notion d'acte imperceptible (2), mais sait bien que « quelquefois l'âme s'aperçoit de ses sentiments, et que quelquefois elle ne s'en aperçoit pas, ou ne s'en aperçoit que confusément (3) ». Car « il peut y avoir des actes si spirituels et intellectuels, ou en tout cas si rapides, qu'ils ne laissent aucune trace dans le cerveau, ou n'y en laissent que de fort légères, qui s'effacent comme d'elles-mêmes, ainsi qu'un flot qui se dissout au milieu de l'eau (4) ».

La divergence reste cependant notable en ce qui concerne la valeur attribuée à ces pensées évanescences et leur importance dans la conduite. Car Bossuet prend comme exemple : « Une grande dissipation et divagation de l'esprit apporte mille pensées qui se dérobent à nous en même temps qu'elles naissent (5). » Le caractère subconscient de certaines pensées est toujours fonction d'une fixation de l'attention sur un autre objet : « La disposition opposée, je veux dire, une véhémence occupation de l'esprit d'un côté fait échapper ce qui s'insinue par l'autre (6). » Mais tandis que Fénelon prête aisément à l'homme, selon la définition même de l'amour, une union de volonté avec Dieu si totale, que l'âme absorbée en lui, se perd elle-même de vue, Bossuet pense que l'âme ne se connaît qu'avec peine parce qu'elle est livrée aux sens depuis le péché : « Néanmoins par un secret sentiment ou, comme on parle, par une certaine conscience de sa spiritualité, dans la connaissance qu'elle tâche d'avoir d'elle-même, elle se décharge le plus

(1) Commentant l'*Instruction*, de Bossuet, le P. CAUSSADE, dans ses *Dialogues sur les états d'oraison* (éd. Brémond, 1931, sous le titre *Bossuet maître d'oraison*) remarque que les actes directs « peuvent être plus ou moins aperçus selon qu'ils font plus ou moins d'impression », et ajoute « que les actes non aperçus, ou confusément aperçus, exposent moins aux surprises de l'amour-propre », ce qui appuie Fénelon contre Bossuet (p. 38).

(2) Vouloir exclure les actes *aperçus*, « c'est, pour Bossuet, la même chose que rejeter tout acte en général » (*Instruction...* l. III, table des matières); il s'en sert pour rejeter l'hypothèse absurde de « l'acte perpétuel », dont « on ne peut avoir... aucune assurance, puisque cet acte... sera de ces actes non aperçus ou dont en tout cas on ne conserve pas la mémoire » (p. 136). Caussade marque bien que dans une philosophie cartésienne, supprimer toute aperception serait arrêter la pensée, ce qui est impossible : car « M. de Meaux... savait... que notre âme ne peut jamais être sans pensées ni sentiments, qui sont ses actes et ses manières d'être, de même qu'un corps ne peut jamais être sans quelque figure » (éd. cit., p. 76).

(3) *Instruction sur les états d'oraison*, l. V, § 14, *Œuvres*, t. 5, p. 83 b.

(4) *Ibid.*, § 17, p. 84 b.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

qu'elle peut de la matière (1). » La transparence de l'âme à elle-même reste donc l'idéal : car « toute la philosophie est d'accord que la réflexion appartient à la partie raisonnable, et par conséquent à la supérieure (2) »; et « comme un péché commis avec réflexion a plus de malice, il semble aussi qu'un acte vertueux produit avec réflexion et avec une connaissance expresse ait plus de bonté (3) ». Au contraire Fénelon, avec tous les mystiques, situe les actes les meilleurs « dans la cime pointe de l'esprit (4) », dans l'obscurité de la foi (5).

Or, si l'attitude la plus conforme à l'inspiration originelle de Descartes est évidemment celle de Bossuet, plus attaché à l'épanouissement de l'homme et de sa « partie raisonnable » qu'à sa perte en Dieu, le principal intérêt de cette enquête est cependant de montrer que même le déplacement d'accent qui privilégie les phénomènes subconscients et les tendances profondes de l'âme, s'accommode très bien de la philosophie cartésienne qui auréole tout « acte » de la pensée d'un sentiment plus ou moins confus de lui-même.

*
* *

Ainsi par le biais des problèmes théologiques, l'examen de conscience cher aux moralistes, s'élargit en une exploration des phénomènes les plus fugitifs de la conscience psychologique et remonte jusqu'à leur source inconsciente : ces « dispositions » inaccessibles qui ne se révèlent que dans leurs effets.

Pourquoi donc se limiter aux auteurs choisis, d'autant que quelques rapprochements ont pu faire apercevoir qu'ils s'insèrent dans un vaste courant traditionnel, fort étranger au cartésianisme? C'est qu'il s'agit bien de la rencontre entre un problème et une philosophie; ou plutôt l'observation des faits qui semblent impliquer l'inconscient est sans doute animée par d'autres préoccupations, mais le problème ne se dégage

(1) *Ibid.*, § 18, p. 84 b, Bossuet évoque ici le l. X du *De Trinitate*, c. 384, etc.

(2) *Préface sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai*, § 43, *Œuvres de Bossuet*, t. 5, p. 297 a. Cf. *Instruction sur les états d'oraison* : « La réflexion est une force de l'âme » (l. V, § 4, *ib.* t. 5, p. 81 a).

(3) *Ibid.*, l. V, § 16, p. 84 a.

(4) *Explication des Maximes des saints*, a. 13, *éd. cit.*, p. 211. Sur ces expressions, cf. BRÉMOND, *Histoire du sentiment religieux*, t. VII, le p., c. 2 (p. 70 sq., p. 83-84, 98-99, etc.). Bossuet cite une phrase analogue de sainte Jeanne de Chantal : « On a le sentiment de ces actes dans la cime pointe de l'esprit » (*Instruction sur les états d'oraison*, l. VIII, § 32, *Œuvres*, t. 5, p. 121 b).

(5) Tout en précisant : « On a très réellement tous ces actes..., quoique ce soit sans les sentir distinctement. »

que dans une philosophie qui distingue le psychologique du physiologique et définit l'âme par la pensée, la pensée par la conscience.

Or Descartes lui-même notait au passage le caractère évanescent de la conscience immédiate, et le rôle des dispositions inconscientes à propos de diverses questions philosophiques, tout en réservant le domaine des *habitus* surnaturels. Les discussions entre ses disciples confirmaient, par les obscurités du témoignage intérieur de la conscience, l'impossibilité de réduire la pensée à ce que nous en appréhendons clairement et distinctement. Le mystère plus profond de l'âme aux prises avec son Dieu, exige à son tour l'aveu que nous ne discernons pas toujours la nature de nos mobiles réels.

Mais l'originalité des théologiens cartésiens est de maintenir que la pensée ne produit aucun acte sans en avoir la conscience immédiate. Et les nuances de leurs analyses établissent qu'il s'agit moins d'un postulat théorique, que d'une observation attentive aux plus faibles remous du sentiment intérieur. Car ils expliquent comment ces pensées apparemment imperceptibles passent si souvent inaperçues. En effet la réflexion, qui seule les fixerait en un objet de souvenir distinct, fait défaut pour diverses raisons. Tantôt l'âme est distraite par les sensations physiologiques et se perd dans le sommeil, ou par le mouvement incessant des excitations extérieures, qui voltigent à sa surface. Tantôt c'est au contraire dans les profondeurs insoupçonnées de l'inconscient qu'il faut chercher l'origine de ce détournement de l'attention. Or, deux dispositions fondamentales se partagent l'âme : amour-propre et charité. Le premier suscite une certaine complaisance à soi-même qui nous empêche de découvrir les vrais mobiles de nos actes sous les motifs apparents : la logique des sentiments joue au profit de cette passion d'autant plus trompeuse qu'elle est plus profondément enracinée. Mais la charité, inaccessible en sa source surnaturelle, opère de façon analogue ; et l'âme éperdue dans le pur amour, est également incapable de voir clair en elle-même.

Ainsi les moralistes influencés par la philosophie de Descartes s'accordent sur la description des états subconscients, mus par les tendances profondes ou masqués par la conscience superficielle. Leurs vives oppositions sont alors d'un autre ordre : pessimisme ou optimisme, défiance ou confiance à l'égard du cœur humain, telle est la première ligne de partage. Tous ceux qui, après saint Augustin, ont mesuré la misère de l'homme, traquent la concupiscence « jusque dans les replis

de l'amour de soi-même ». Et cette lutte contre la spontanéité du témoignage intérieur peut bien apparaître comme une rupture avec l'optimisme cartésien : aussi la sévérité de Nicole emprunte-t-elle à Pascal de sérieuses réserves sur la philosophie de Descartes; et Poiret accentue la divergence jusqu'à une scission consciente. Mais la nature n'est pas moins strictement condamnée dans l'abandon confiant de ceux qui se reposent en Dieu seul : et Fénelon s'écarte peut-être encore plus de Descartes lorsqu'il abandonne l'idéal de la prise de conscience qui anime toute la philosophie du *cogito*. Avec sa logique un peu rigide, Bossuet, comme Arnauld, est alors défenseur de la pensée précise et explicite.

Cependant ces confrontations font éclater l'insuffisance de leur attitude quand elle se borne à des exclusions théoriques, et ce sont les analyses concrètes de leurs adversaires qui font progresser l'étude de la conscience et de ses limites. Car seule l'expérience intérieure a le dernier mot.

CONCLUSION

Sans abandonner le primat de la conscience, les successeurs de Descartes ont donc pu développer, au sujet de ses degrés les plus obscurs et de la possibilité même de dispositions inconscientes, les « semences de vérité » enfouies sous des thèses plus centrales dans le système. Pour les dégager, il fallait que le problème fût posé par ailleurs. Car Descartes, tout en semant un peu à l'aventure maintes remarques ingénieuses sur les phénomènes subconscients, ne notait leur obscurité que pour la dissiper par un effort d'attention. La pensée infantile, source des préjugés, les songes absurdes et la rêverie qui procède par associations fantaisistes, les sensations cœnesthésiques toujours confuses et le jeu trompeur des passions, sont nécessairement suspects pour une philosophie qui vise un enchaînement évident d'idées claires et distinctes. Et si Descartes s'y arrête à l'occasion, ce n'est jamais pour s'intéresser à leur subconscience comme telle; c'est pour les faire s'évanouir, au profit d'une conscience attentive, en laquelle seule, la pensée s'appréhende avec certitude. Aussi n'est-il pas étonnant que des disciples plus attachés aux lignes bien apparentes du système, que soucieux d'en percevoir les résonances profondes, aient mis l'accent presque exclusivement sur l'indubitabilité du témoignage de la conscience immédiate, sans la critiquer toujours d'assez près. Mais avertis par leur expérience de directeurs de conscience et par la tradition qui, depuis l'Ancien Testament, cherche à sonder les abîmes du cœur humain, des théologiens et des moralistes ont réussi à intégrer une étude très nuancée des mouvements et des inclinations les plus imperceptibles de l'âme, dans le cadre même de la philosophie cartésienne. Et comme l'âme est un pur principe de pensée qui s'exerce sans interruption, ces phénomènes sont encore des *pensées* : « sourdes », à peine ressenties, voire « clandestines » si l'attention absorbée par ailleurs les laisse inaperçues; ou bien les « puissances » de l'âme sont également des prédis-

positions à la pensée, et dès qu'elles agissent, même si les inclinations fondamentales se masquent sous un revêtement de distractions superficielles, leurs effets doivent être saisis par l'expérience intérieure. C'est donc la rencontre entre ces analyses concrètes et le spiritualisme cartésien distinguant radicalement l'âme du corps, qui fait surgir le problème d'un inconscient proprement psychologique et le résoud en échelonnant une série de phénomènes subconscients entre la pensée claire et les virtualités qui demeurent inaccessibles à la conscience.

Aussi, lorsque Leibniz reproche aux « cartésiens » d'avoir « fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas (1) », on serait tenté de répliquer que d'aucuns ont pu en découvrir l'importance tout en restant cartésiens. N'y a-t-il pas en effet certaines ressemblances entre les pensées imperceptibles de Nicole, les pensées sourdes et clandestines de dom Lamy, et les petites perceptions de Leibniz (2)? Et comme les discussions sur les pensées subconscientes ou inconscientes sont nées de questions débattues autour des théologiens de Port-Royal, avec lesquels Leibniz est toujours resté en rapport depuis son voyage à Paris (3); comme on sait même qu'il eut « l'honneur d'entretenir quelquefois M. Nicole chez M. Arnauld » sur des matières non religieuses (4), et qu'il reconnaissait « du mérite et de la méditation » à dom Lamy avec qui il soutint une controverse philosophique (5), on aime-

(1) *Monadologie*, § 14 c, cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 4, etc.

(2) THOUVEREZ, *P. Nicole*, p. 245, à propos de la grâce générale, déclare : « Il est curieux de voir Nicole précéder ici Leibniz dans la théorie des petites perceptions, par laquelle Leibniz complète ou corrige la pensée claire de Descartes. » Leibniz emploie lui-même l'expression « pensées sourdes » chère à François Lamy (p. ex. *Théodicée*, § 311, éd. Gerhardt des *Philosophische Schriften* (= G.), t. V, p. 301 : « Surtout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. »)

(3) Cf. en particulier LEIBNIZ, *Allgemeiner... Briefwechsel*, (éd. Reichl, t. I, 1923, pour l'intérêt qu'il prend à tout ce qui touche Port-Royal et surtout Arnauld (en qui il voit aussi « l'oncle du ministre d'État : M. de Pomponne »), « ayant des connaissances et des amis parmi tous ces messieurs » (mars 1675, p. 477). Sur les relations qu'il garde avec eux, cf. surtout sa correspondance avec Ernest Landgrave de Hesse (éd. Rommel, Francfort a. M., 1847, 2 vol.).

(4) *Inédits* publiés par GRUA, 1948, t. I, p. 188. Cf. Arnauld au prince Ernest, 10 mai 1683, *Œuvres d'ARNAULD*, t. II, p. 255 : « Je connais M. Leibniz dont je vous renvoie la lettre. Il me venait voir souvent à Paris. C'est un fort bel esprit et très savant dans les mathématiques. » (A Paris, Leibniz s'était en particulier intéressé aux papiers de Pascal conservés par ces Messieurs.)

(5) Cf. ci-dessous au sujet de l'harmonie préétablie. En outre, une lettre sans date de Leibniz (G., IV, p. 405-406) critique la preuve ontologique en

rait pouvoir déterminer s'il y eut quelque dépendance historique entre les deux thèses, et en quel sens se serait exercée une éventuelle influence.

Or, celle-ci n'apparaît guère vraisemblable, sans que toutefois une absence d'indication positive suffise à faire nier tout rapport sur ce point entre Leibniz et ceux qui continuent à se réclamer du cartésianisme. En ce qui concerne François Lamy, c'est seulement dans la seconde édition de *la Connaissance de soi* (1) qu'il rapproche « l'harmonie préétablie (2) » de l'occasionalisme et fait des réserves sur la liberté qui lui semble compromise dans le système leibnizien. Et la réponse que publie Leibniz dans le *Journal des savants* de 1709 (3) se borne à discuter ces deux points en évoquant à peine au passage, l'opposition entre la liberté de l'âme « dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes », et l'enchaînement des « perceptions confuses », involontaires et imprévisibles, « la suite des pensées confuses étant représentatives des mouvements du corps, dont la multitude et la petitesse ne permet pas qu'on s'en puisse apercevoir distinctement (4) ». Mais Leibniz se réfère ici à une thèse qui lui était depuis longtemps familière; Lamy de son côté, avant comme après cette discussion amorcée avec Leibniz, rattache toujours l'affirmation de pensées imperceptibles, ou du moins inaperçues, à la seule polémique de Nicole avec Arnauld (5), et ne fait aucune allusion à une théorie analogue chez le philosophe allemand. Le seul canal plausible entre les deux courants serait donc soit les conversations de 1674, lors des rencontres de Leibniz avec Nicole et

reprochant au P. Lamy de le considérer comme une démonstration achevée : c'est sans doute une réponse à la *Lettre du P. Lamy (= François) à l'abbé Brillon pour la défense d'une démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, attaquée dans le Journal des savants du 10 janv. 1701...*, s. l., 1701, in-12, que Leibniz envoya aux *Mémoires de Trévoux* en sept. 1701.

(1) 1699, traité 2, p. 226.

(2) Aussi Bayle, ajoutant quelques précisions à l'article *Rorarius* dans son *Dictionnaire* (p. 2610), évoquait-il comme intermédiaire entre les scolastiques et les cartésiens la solution « qu'on peut appeler avec le P. dom Fr. Lamy, voie d'harmonie préétablie » : c'est par là que Leibniz semble avoir connu l'ouvrage de Lamy et dans une réponse à Bayle, il précise : « Je lui avais déjà donné ce nom dans ma réponse à l'abbé Foucher » (*Journal des savants*, 9 avr. 1696) « et le R. P. Lamy l'a trouvé convenable » (G., IV, p. 534).

(3) Cf. G., IV, 590 sq. Les pages 577 sq. contiennent une réponse assez semblable, trace peut-être du premier article envoyé par Leibniz dès avant 1706 et égarée par le *Journal* (cf. l. à Coste, 4 juill. 1706, G., III, 383; Leibniz n'avait reçu l'extrait de la *Connaissance de soi* le concernant, qu'à la fin de 1702 : cf. l. à Bayle, G., II, 67, 70 et IV, 577).

(4) G., IV, p. 591.

(5) Cf. ch. III, p. 208, n. 1 (*Les Premiers éléments* sont de 1706).

Arnauld, soit sa correspondance ultérieure avec les théologiens de Port-Royal. En effet, c'est l'avis d'Arnauld que sollicite Leibniz lorsqu'il constitue son système définitif. Mais l'exilé janséniste semble n'avoir connu que le sommaire du *Discours de métaphysique*; et le titre de l'article 33, annonçant « l'origine des perceptions confuses (1) », ne laissait pas pressentir qu'elles naissent « d'une variété de perceptions qui est tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer vient de l'assemblage des répercussions des vagues innumérables (2) ». Dès 1686 Leibniz illustre donc sa thèse des « perceptions insensibles » par l'exemple qu'il développera souvent, et en particulier plus tard dans la préface des *Nouveaux Essais*, ignorée de tous ceux qui nous occupent (3). Or la discussion de Nicole et d'Arnauld sur les pensées imperceptibles ne s'ouvre guère qu'en 1688. Sans doute Nicole a-t-il depuis bien des années ses thèses propres sur la grâce générale, et il y songeait déjà lors de ses rencontres avec Leibniz (4). Mais rien ne permet de préciser à quel moment exact il jugea nécessaire, pour en expliquer les modalités, d'abandonner sa réfutation des « pensées auxquelles on ne pense pas », condamnées comme absurdes en 1664. S'il avoue quelque influence philosophique, c'est celle de Huyghens sur la vision en Dieu des vérités éternelles. Il ne semble pas avoir prêté attention au système de Leibniz; et les fragments qui subsistent de sa correspondance avec Arnauld, riche en renseignements sur la

(1) *Discours...*, § 33, titre : « Explication de l'union de l'âme et du corps qui a passé pour inexplicable ou pour miraculeuse et de l'origine des perceptions confuses » (ce qui marque déjà bien l'opposition au double courant cartésien : empiriste et occasionaliste).

(2) *Ibid.* Dans la fin des *Meditationes de cognitione...*, publiées en 1684 dans les *Acta eruditorum* de Leipzig, Leibniz expliquait déjà que l'aperception est composée de perceptions de mouvements trop petits pour être considérés distinctement un à un, de même que la vision du vert s'opère à partir de poussières amalgamées de jaune et de bleu (G., IV, p. 426).

(3) Les *Nouveaux Essais* ne furent publiés qu'en 1765. Mais l'exemple du bruit de la mer revient à plusieurs reprises dans la correspondance avec Arnauld (30 avr. et sept. 1687, G., II, 91 et 113); cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 13, G., VI, 604. Ailleurs, il évoque « le murmure de tout un peuple assemblé... composé de tous les petits murmures de personnes particulières » (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, § 14, G., VI, 534).

(4) La chronologie des écrits de Nicole à ce sujet est difficile à établir. Mais on sait qu'il en conférait dès 1660 (cf. *Grâce générale*, t. I, p. 487) et en avait, en particulier, discuté avec Pascal (mort en 1662. Cf. *ibid.*, t. I, p. 2). La thèse apparaît dès le t. IV des *Essais de morale* (1674, cf. une réfutation manuscrite de 1675 dans les Archives de P. R., n° 917), bien qu'Arnauld ait tardé longtemps à apercevoir l'inquiétante originalité de la nouvelle explication (cf. *ibid.*, ms. n° 3217, 15).

polémique avec Malebranche, ne contiennent aucune trace permettant de supposer qu'il ait même été mis au courant de la discussion ouverte entre le philosophe de Hanovre et le théologien réfugié à Bruxelles (1). A supposer même qu'il l'eût connue, ne se fût-il pas attaché davantage au problème de la liberté et de la prédestination qui en formait le centre, qu'aux subtiles pensées métaphysiques qui effrayaient Arnauld (2)?

La théorie leibnizienne des petites perceptions engageait en effet dès le début une conception originale des rapports de l'âme avec l'univers, foncièrement opposée à la situation privilégiée de la pensée dans le cartésianisme. Les efforts de Nicole et Lamy, pour assouplir une définition trop stricte de la pensée par la conscience, posaient toujours cependant les « *pensées imperceptibles* » comme des états du même ordre qu'une simple réflexion attentive pourrait découvrir à la conscience. Au contraire pour Leibniz la perception n'est plus qu'une espèce d'*expression*, genre très général qui signifie seulement « un rapport constant et réglé » entre deux choses : « Dans la perception naturelle et dans le sentiment, il suffit que ce qui est divisible et matériel et se trouve divisé en plusieurs êtres, soit exprimé ou représenté dans un seul être indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité (3). » La pensée proprement dite, en laquelle « cette représentation est accompagnée de conscience dans l'âme raisonnable (4) » n'est à son tour qu'un cas particulier de cette « expression » qui « arrive partout, parce que toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel répondant au moindre changement qui arrive dans tout l'univers, quoique ce changement soit plus ou moins notable à mesure que les autres corps ou leurs actions ont plus ou moins de rapport au nôtre (5) ». Malgré son souci très manifeste, dans cette correspondance avec Arnauld, de s'abriter derrière le sentiment de « M. Descartes », Leibniz a beau sup-

(1) Les Archives de P. R., riches en lettres de Nicole à Arnauld (recueil n° 307) n'en contiennent que trois ou quatre de 1686-1687, sans aucune allusion à Leibniz.

(2) Cf. l. d'Arnauld à Ernest de Hesse-Rheinfels, 13 mars 1686, G., t. II, p. 16, qui dit son effroi devant ces « spéculations métaphysiques ». Or, Nicole trouvait déjà « abstraite et philosophique » la « dispute des idées » avec Malebranche et eût préféré qu'Arnauld s'en tint à redresser les « erreurs théologiques » (l. inédite du recueil 307, 25 janv. (1684)).

(3) L. à Arnauld (9 oct. 1687, d'après la copie inédite du texte reçu par Arnauld, Archives de P. R., dans le recueil 2668), G., II, p. 112 et 113.

(4) *Ibid.*, 112. Cf. *Monadologie*, § 14 et 19; *Principes de la nature et de la grâce*, § 4, etc.

(5) *Ibid.*

poser qu'il aurait reconnu cette liaison de notre corps à tout l'univers, et suggérer que la seule accoutumance nous laisse inconscients des mouvements qui se passent en nous, confusément sentis et pouvant en certains cas être aperçus « distinctement et avec réflexion (1) »; il n'en doit pas moins noter la divergence foncière : jamais un cartésien n'admettrait « qu'il y a à l'entour de nous d'autres âmes que la nôtre, à qui *Leibniz* attribue une expression ou perception inférieure à la pensée (2) ». La continuité entre les esprits, des génies jusqu'à l'homme, et les âmes inconscientes attribuées aux vivants les plus inférieurs, s'oppose directement à la distinction cartésienne entre les substances pensantes et les animaux-machines, pour lesquels on ne saurait vraiment parler d'inconscient puisqu'ils sont dépourvus de psychisme (3). Aussi Arnauld, avec sa rigueur coutumière, objectait-il l'absence d'expérience intérieure. De même que l'inhérence des prédicats dans le sujet est un postulat discutable parce que, si « je suis assuré qu'en tant que je pense je suis moi (4) », j'éprouve également que la notion individuelle du moi demeure même si je change mes décisions possibles (5), ainsi est-ce un fait que nous n'avons ni connaissance, ni sentiment, du détail des phénomènes physiologiques : l'union globale de l'âme et du corps est confusément ressentie, mais ne découvre aucune « expression plus distincte »

(1) *Ibid.*, 113 : « Nous sentons aussi quelque résultat confus de tous les mouvements qui se passent en nous; mais, étant accoutumés à ce mouvement interne, nous ne nous en apercevons distinctement et avec réflexion que lorsqu'il y a une altération considérable, comme dans les commencements des maladies. »

(2) *Ibid.*, 114. (La copie du recueil 2668 porte ici : « âmes ou formes substantielles. »)

(3) Cf. G. LEWIS, *La Critique leibnizienne du dualisme cartésien*, Revue philosophique, 1946, p. 480 et 484.

(4) L. d'Arnauld à Leibniz, 13 mai 1686, G., II, p. 33.

(5) *Ibid.* : « Je puis penser que je ferai un tel voyage ou que je ne le ferai pas en demeurant très assuré que ni l'un ni l'autre n'empêchera que je sois moi. Je me tiens donc très assuré que ni l'un ni l'autre n'est enfermé dans la notion individuelle du moi » : Arnauld, pour invoquer la conscience se place au plan des actes, car les virtualités permettant l'inhérence de tous les prédicats dans le sujet ne sont pas de son ressort. A cette affirmation d'*expérience* intérieure, la réponse *logique* de Leibniz est bien notable : après avoir invoqué une « connexion » entre le sujet et le prédicat, faute de laquelle serait détruite « ma notion individuelle ou complète » (14 juill. 1686, G., II, 52), une importante *addition inédite* (recueil 2668 des Archives de P. R.) explique : « Mais sans aller si loin » (*i. e.* sans remonter aux « décrets de Dieu dont les faits dépendent ») « s'il est certain que A est B, celui qui n'est pas B n'est pas A non plus. Donc si A signifie Moi, et B signifie celui qui fera ce voyage, on peut conclure que celui qui fera ce voyage n'est pas moi; et cette conclusion se peut tirer de la seule certitude de mon voyage futur, sans qu'il faille l'imputer à la proposition dont il s'agit. »

de l'un par l'autre (1). Et quand Leibniz lui explique comment « il se passe trop de choses dans notre corps pour pouvoir séparément être aperçues toutes (2) », et évoque l'exemple du bruit de la mer, sans toutefois préciser que l'aperception n'est pareillement que la sommation de toutes les petites perceptions inconscientes (3), Arnauld réplique avec intransigeance : « Si par cette expression, vous entendez quelque pensée ou quelque connaissance, je ne puis demeurer d'accord que mon âme ait plus de pensée et de connaissance du mouvement de sa lymphe dans les vaisseaux lymphatiques que du mouvement des satellites de Saturne. Que si ce que vous appelez expression n'est ni pensée ni connaissance, je ne sais ce que c'est (4). »

Or, bien qu'Arnauld s'oppose aussi catégoriquement à l'hypothèse des pensées imperceptibles, chez Nicole et Lamy, elle se situe dans un contexte tout différent : ces pensées ne se rattachent pas à une vision générale de l'univers ; elles expriment seulement la complexité d'une âme toute spirituelle, et sont inaperçues en fait plutôt qu'imperceptibles en droit. Ainsi, autant il est invraisemblable que des conversations avec Nicole aient suggéré à Leibniz cette théorie des petites perceptions qu'il devait pousser si loin, autant il semble peu probable que le système leibnizien, où tout est lié, ait influencé sur ce point nos auteurs. Les analogies restent extérieures parce que l'inspiration d'ensemble du leibnizianisme est en opposition avec le cartésianisme auquel se réfèrent les promoteurs des pensées clandestines. A une philosophie de la conscience qui fait sa place à un subconscient toujours psychologique, Leibniz substitue une interprétation cosmologique de l'inconscient, dont la conscience n'est plus qu'une émanation particulière.

(1) Arnauld à Leibniz, 4 mars 1687, G., II, 84 : « Cette même *expression plus distincte*, etc., lui devrait donc faire connaître une infinité d'autres choses qui se passent dans mon corps, qu'elle ne connaît pas néanmoins, comme tout ce qui se fait dans la digestion et la nutrition. » Cf. l'objection qu'Arnauld avait faite à Descartes et la réponse de celui-ci, juill. 1648, A. T., V, 214-215 et 221-222 (citées dans ch. I, p. 59-60).

(2) L. à Arnauld, 30 avr. 1687, G., II, 91.

(3) *Ibid.* Cf. les textes cités p. 261, n. 3. Cette sommation est mieux marquée par la préface des *Nouveaux Essais*, G., V, p. 47 : « Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout... et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, si petits qu'ils soient, autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille rien ne sauraient faire quelque chose. »

(4) L. d'Arnauld à Leibniz, 28 août 1687, G., II, 105-106. C'est la dernière lettre d'Arnauld à Leibniz que nous connaissions : le 28 août, il écrit encore au landgrave Ernest en souhaitant que Leibniz s'applique à sa conversion plutôt qu'à ces étranges spéculations. Ainsi, il ne semble pas avoir répondu à la longue lettre (du 9 oct. : cf. ci-dessus, p. 262, n. 3 *sq.*) où Leibniz

Il ne serait donc pas étonnant que Lamy et Nicole aient prêté peu d'attention aux rares textes de Leibniz qu'ils auraient pu connaître avant le début de la polémique : leur hypothèse des perceptions dont on ne s'aperçoit point n'avait pas besoin, pour naître, d'une influence étrangère au cartésianisme; elle pouvait surgir de la confrontation de celui-ci avec les obscurités de l'expérience intérieure.

*
* *

Mais s'il y a ressemblance lointaine plutôt que rencontre effective ou interdépendance, Leibniz a du moins systématisé sa thèse à partir d'une confrontation perpétuelle avec le cartésianisme. Et tout en marquant fortement son originalité personnelle, il accepte l'absolue vérité du *Cogito* pour établir que nous sommes (1), il continue à lier très étroitement pensée proprement dite et conscience (2), il proteste contre les occasionalistes au nom du témoignage de notre expérience intime ou conscience, qui nous fait sentir comme nôtre, la puissance effective d'agir et de nous déterminer (3). Il affirme même contre Locke que l'âme pense toujours (4) et que la matière ne saurait produire ni perception ni aperception (5). Et il maintient

précise l'ampleur de la notion d'expression et essaie de s'allier le cartésianisme.

(1) L. à Foucher, 1675, G., I, 371; *Nouveaux Essais*, l. IV, c. 9, § 3, G., V, 415; *Animadversiones in part. generalem Principiorum cartesianorum*, I, in art. 7, G., IV, 357 (dans tous ces textes, il prétend d'ailleurs toujours compléter Descartes en ajoutant à la certitude de notre pensée, celle des choses, impliquée par la variété des *cogitata* : cf. *Monadologie*, § 16). De même, il accorde à Jacquilot les deux propositions fondamentales : « Je pense, donc je suis; je fais ce que je veux, donc je suis libre » (G., III, 471 et 473).

(2) *Ibid.* à Jacquilot, G., III, 477 (JACQUELOT définit l'âme comme *substantia sibimet ipsi propriae suae existentiae et capax varietarum cogitationum*, en ajoutant : « Je m'exprime en latin parce que nous n'avons point de mot français qui puisse rendre tout le sens du mot *conscientia* ») et 479 (réponse de Leibniz qui admet cette définition, tout en pensant pouvoir l'expliquer à son sens, c'est-à-dire par la distinction des âmes et des esprits, dont le privilège est d'être conscients : cf. à ARNAULD, G., II, 125, *Monadologie*, §§ 29-30, etc.). Cf. *Inédits*, GRUA, t. II, p. 512 : *Cogitatio est status mentis qui conscientiae causa proxima est*, ce qui n'identifie nullement les deux termes.

(3) *De ipsa natura*, § 10, G., IV, 510 : En niant la force, on nierait la liberté humaine : *sed etiam intimae nostrae experientiae conscientiaeve testimonio reclamaretur, quo ipsimet nostra esse sentimus*. Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, G., VI, 537, qui réfute Spinoza « par notre expérience qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en particulier, qui pense, qui s'aperçoit, qui veut et que nous sommes distincts d'un autre qui pense et qui veut autre chose ».

(4) *Réflexions sur l'Essai sur l'entendement humain*, sur le l. II, G., V, 23-24; cf. *Nouveaux Essais*..., l. II, c. 1, §§ 9-19, *ibid.*, 102-108.

(5) *Ibid.*, préface, V, 54-58, contre la prétention « que la liberté, la cons-ciosité et la puissance de faire des abstractions peuvent être données à la

la nécessité des idées innées, tout en précisant qu'elles ne sont pas en nous des pensées constamment actualisées (1) mais que « notre âme a toujours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se présente d'y penser (2) » : ce sont des « semences » de vérité, selon l'expression déjà retenue par Descartes (3), et nous avons conscience de découvrir en nous les notions d'être, d'unité, de substance ou d'action (4). Pourrait-on en conclure que « Leibniz s'est montré le défenseur de la vraie théorie des idées que nul dans l'école cartésienne n'a mieux comprise ni plus clairement expliquée (5) » ?

Cependant, la réplique à l'*Essai* de Locke, qui invoque précisément à l'appui de ces idées innées l'existence des petites perceptions, est en fait une perpétuelle confrontation avec le cartésianisme autant qu'avec l'empirisme de l'Anglais, et sur un point essentiel, les deux philosophies sont réunies dans une même critique. Car Locke s'était fondé sur le caractère infail-
lible de la « perception intérieure (6) » pour écarter l'innéité de

matière, non pas comme matière, mais comme enrichie par la puissance divine » (58). La réserve « non pas comme matière » est déjà faite par Locke qui affirme qu'« un être non pensant ne saurait produire un être pensant » (*Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, éd. Thurot, l. IV, c. 10, § 10, p. 394 a-395 a) et explique : « Divisez la matière en autant de petites parties qu'il vous plaira... il est impossible de concevoir que la matière, soit qu'elle se meuve, soit qu'elle ne se meuve pas, puisse avoir originairement en elle-même, ou tirer pour ainsi dire de son sein le sentiment, la perception et la connaissance » (p. 394 b). C'est exactement ce que reprendra Leibniz dans la préface des *Nouveaux Essais*, G., V, 59-60 et la *Monadologie*, § 17.

(1) Ceci dès les *Meditationes* de 1684 : *Rerum vero actu a nobis non cogitatarum Ideae sunt in mente nostra, ut figura Herculis in rudi marmore* (G., IV, 426). Cf. *Discours de métaphysique*, § 26 : « nous n'avons l'idée dans l'esprit qu'en tant que nous y pensons. »

(2) *Ibid.* Cf. la 2^e théorie de l'innéité repoussée par Malebranche. Un disciple de Malebranche, Bernard Lamy, répondra au contraire à Locke que, sans doute « nous n'avons point de ces notions innées de la manière que les philosophes l'ont entendue », mais qu'on n'en saurait conclure que tout est acquis (*Démonstration de la vérité... de la morale...*, c. 16, p. 200 et 213).

(3) Cf. ch. I, p. 77.

(4) L. à Hansch sur la philosophie platonicienne (publiée en tête de la *Hanschii Diatriba de Enthusiasmo platonico*, Lips., 1716, in-4°, sous la date du 3 janv. 1710 et dans l'éd. Erdmann des *Œuvres* de LAMY, datée du 25 juill. 1707) : *In nobis paucissima distincte noscuntur, caetera confusa velut in chao perceptionum nostrarum latent. Sunt tamen in nobis semina eorum, quae discimus, ideae nempe, et quae inde nascuntur, aeternae veritates : nec mirum, cum Ens, Unum, Substantiam, Actionem, et similia inveniamus in nobis, et nostri conscii sumus, ideas eorum in nobis esse* » (éd. Erdmann, p. 445-446).

(5) BORDAS-DEMOULIN, *Le Cartésianisme*, 2^e éd., p. 84.

(6) *Essai*, l. IV, c. 9, § 3, exposé du *Cogito*; cf. V. DELBOS, *Le Cogito cartésien et la philosophie de Locke*, Année philosophique, 1914, p. 1-14 : Locke réduit le *Cogito* à une donnée de conscience au lieu de le prendre pour principe.

« vérités imprimées dans l'âme que l'âme n'aperçoit ou n'entend pas » comme « d'une espèce de contradiction (1) »; et pareillement il repoussait la permanence de la pensée comme un invérifiable postulat (2), puisque « l'homme ne saurait penser en quelque temps que ce soit, qu'il veille ou qu'il dorme, sans s'en apercevoir (3) ». Or, c'est ici que Leibniz voit « une pétition de principe (4) »; et il brandit à son tour la fameuse régression à l'infini : mais, alors que saint Augustin et saint Thomas l'acceptaient pour marquer la *possibilité* d'un progrès indéfini de la réflexion (5) et que Spinoza en faisait le signe de la parfaite identité de la pensée avec elle-même (6), tandis que les cartésiens en concluaient le caractère immédiat et non réflexif de la conscience spontanée qui accompagne toute pensée (7), Leibniz descend jusqu'à « enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser (8) ». En effet, identifiant toute conscience avec une réflexion explicite, il argumente ainsi : « Il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée (9). » C'est pourquoi il ne réfute Locke qu'en abandonnant aussi Descartes : « Nous ne sommes jamais sans *perceptions*, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans *aperception* (10). »

Sans doute, toute cette étude a dû montrer combien Des-

(1) *Essai*, l. I, c. 1, § 5, éd. Thurot, p. 2 b.

(2) *Ibid.*, l. II, c. 9, §§ 9-18, p. 43 a-50 a.

(3) *Ibid.*, § 10, p. 44 a. Cf. § 19, p. 49 b : « Dire que le corps est étendu sans avoir des parties et qu'une chose pense sans connaître et sans apercevoir qu'elle pense, ce sont deux assertions également inintelligibles. » Au l. II, c. 19, § 4, p. 124, Locke précise que « la pensée est l'action et non l'essence de l'âme »; et c. 27, §§ 7-25, p. 194 b-204 a, que « la conscience seule constitue l'identité personnelle » vécue, alors que celle de la substance nous échappe.

(4) *Nouveaux Essais*, l. II, c. 1, § 19, G., V, p. 107 : Leibniz y reprend les « deux assertions qui paraissent également inintelligibles ».

(5) Introduction, p. 29, n. 4 et 11, n. 6-7.

(6) Ch. II, p. 124-126.

(7) Ch. I, p. 40-41, et ch. II, p. 119-120.

(8) *Nouveaux Essais*, l. II, c. 1, § 19, p. 108.

(9) *Ibid.*; Leibniz poursuit : « P. ex. en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions, et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser. »

(10) *Ibid.*, l. II, c. 19, G., V, 149. Cf. l. à Rémond, 4 nov. 1715, G., III, 657 : « J'accorde aux cartésiens que l'âme pense toujours actuellement, mais je n'accorde pas qu'elle s'aperçoit de toutes ses pensées. Car nos grandes perceptions et nos appétits, dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions et de petites inclinations, dont on ne saurait s'apercevoir... » De même, à Jacquelot, *ibid.*, 465, etc.

cartes était loin d'identifier l'essence de l'âme avec ce qu'en saisit la seule prise de conscience réflexive. Et il semble souvent qu'il aurait pu accorder le départ de bien des argumentations leibniziennes : ainsi « nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe (1) »; ou encore « nous pensons à une quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées (2) ». Mais Leibniz ne s'en tient jamais à ce point de vue expérimental, qui ne saurait établir qu'une subconscience décelable par un effort d'analyse intérieure. Il prolonge sa thèse jusqu'à des perceptions proprement inconscientes qui « se font connaître par des conséquences certaines (3) ». Or, si le cartésianisme également admettait des virtualités dont l'effet seul tombe sous l'expérience intime (4), jamais il n'aurait accepté que « ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles (5) ».

Ainsi l'affirmation des petites perceptions prend chez Leibniz un caractère absolument théorique, et engage nombre de thèses qui lui sont propres et s'opposent directement au cartésianisme. Car l'innéité ne comprend pas seulement les premiers principes et leurs conséquences (6) et les « instincts de la conscience » morale (7), mais encore les vérités contingentes, en

(1) *Monadologie*, § 20.

(2) *Nouveaux Essais*, l. II, c. 1, § 11, G., V, 103.

(3) *Ibid.*, § 10, p. 102. Cf. *Monadologie*, § 23.

(4) Au contraire, Leibniz remarque au sujet de Locke : « Il semble que notre habile auteur prétend qu'il n'y a rien de virtuel en nous » et lui oppose « les habitudes acquises et les provisions de notre mémoire » (*ibid.*, préface, G., V, p. 45).

(5) *Ibid.*, p. 45 : Leibniz vient de développer l'image de l'Hercule dans le marbre, ébauchée dès 1684 (cf. ci-dessus, p. 266, n. 1), en précisant qu'il y faut des veines pour marquer sa figure de préférence à d'autres. Cf. l. I, c. 1, § 11, p. 77 : « C'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait qu'elles en peuvent être tirées; tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. » Au contraire chez Descartes, outre qu'il n'y a pas d'actions insensibles, l'innéité ne nous semble pas impliquer une « préformation » aussi précise : cf. ch. I, p. 80-84.

(6) Ainsi « tout l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle », bien qu'il faille un effort d'attention pour les déduire : cf. l'ex. du *Ménon* souvent mentionné par Leibniz à ce propos (*Nouveaux Essais*, l. I, c. 1, § 5, G., V, 73).

(7) *Ibid.*, l. I, c. 2, §§ 9-10 : « Les hommes ne s'aperçoivent pas tout d'abord de ce qu'ils possèdent en eux, et ne lisent pas assez promptement les caractères de la loi naturelle, que Dieu, selon saint Paul, a gravée dans leur esprit. Cependant, comme la morale est plus importante que l'arithmétique.

tant qu'elles sont impliquées dans la notion de chaque substance individuelle : au sens large, « toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens (1). En effet, en toute rigueur « les monades n'ont point de fenêtres (2) » et ne reçoivent rien de l'extérieur; c'est pourquoi « l'esprit exprime toujours toutes ses pensées futures et pense déjà confusément à tout ce qu'il pensera jamais distinctement (3) ». Riche du passé et grosse de l'avenir (4), la substance exprime en outre, plus ou moins confusément selon son point de vue individuel, les variations de l'univers entier, et la richesse des perceptions insensibles est par là « tout à fait infinie (5) ». Or, malgré l'idéalisme pré-supposé par l'inhérence de toutes les représentations en la monade close sur elle-même, cette nécessité d'un « point de vue », que Leibniz appelle corps, se fonde sur le fait que même les vérités rationnelles, innées au sens le plus strict, s'accompagnent toujours de traces matérielles (6). Inversement, il n'y a pas de corps sans quelque âme ou forme substantielle, et la perception, loin d'être le propre des esprits, s'étend ainsi à tous les êtres (7). Le principe de continuité et celui des indiscernables (8) donnent donc à la théorie des petites perceptions insensibles sa résonance spécifiquement leibnizienne.

Ces brèves indications suffisent à montrer que, tout en se réfè-

tique, Dieu a donné à l'homme des instincts qui portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne » (G., V, 84).

(1) *Ibid.*, l. I, c. 1, § 1, G., V, 66. Cf. à JACQUELOT, 9 févr. 1704, G., III, 464, etc.

(2) *Monadologie*, § 7. C'est quand il s'accommode aux expressions reçues (cf. G., V., 67) que Leibniz compare l'entendement à une chambre obscure, munie d'une toile de fond (dont les plis représentent les connaissances innées) et lui suppose « quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles » (*Nouveaux Essais*, l. II, c. 12, début).

(3) *Discours de métaphysique*, § 26.

(4) *Ibid.*, § 9, etc.

(5) *Ibid.*, § 33, etc.

(6) *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, § 11, etc.

(7) C'est ce qui apparaît bien dès la correspondance avec Arnauld : cf. ci-dessus, p. 262-264.

(8) Les petites perceptions diversifient notre propre fonds : « car jamais on ne verra un plan parfaitement uni et uniforme » (*Nouveaux Essais*, préface, G., V, 4. Cf. *Considérations sur les principes de vie...*, G., VI, 543 : « Je ne trouve point que les cartésiens aient jamais prouvé, ni qu'ils puissent prouver que toute perception est accompagnée de conscience. Il est raisonnable aussi qu'il y ait des substances capables de perception au-dessous de nous, comme il y en a au-dessus, et que notre âme, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce serait un défaut d'ordre que certains philosophes appellent *vacuum formarum*. » Cf. à Sophie-Charlotte, *ibid.*, 517-518, etc. Sur le lien de tous ces principes avec la théorie leibnizienne de l'inconscient, cf. JALABERT, *La Psychologie de L.*, Revue philosophique, 1946, p. 469-471.

rant au problème tel qu'il était posé par le cartésianisme, Leibniz s'en écarte profondément dans sa solution. La conscience n'est plus le propre de la vie mentale : aussi, même si son témoignage peut établir quelque fait d'expérience intérieure, il est cependant parfois faussé par l'intervention des perceptions insensibles (1), et ne saurait en tout cas assurer l'évidence d'une vérité (2). Une analyse de tous les éléments est requise, précisément parce qu'il n'y a pas de privilège de l'expérience interne. L'attention suffisait à Descartes pour discerner la présence à la conscience d'une vraie et immuable nature même si les propriétés n'en étaient pas totalement distinguées. Le sentiment lui-même pouvait être l'objet d'une telle appréhension, alors que son contenu, dépendant de l'union avec le corps, renfermait toujours quelque irrationnel. Mais pour Leibniz, l'examen des idées descend par degrés de la connaissance à la fois adéquate et intuitive jusqu'aux sentiments obscurs, provoqués par des « perceptions » elles-mêmes inconscientes (3). Car « tout sentiment est la perception d'une vérité (4) » ; et le *je ne sais quoi*, cher aux esthéticiens de l'époque, exprime cependant l'appréciation inconsciente des rapports qui produisent l'harmonie sonore ou picturale (5).

Ainsi le leibnizianisme apparaît comme un système clos, sensible à l'infinie richesse de l'expérience, mais la rassemblant selon un point de vue strictement unifié, comme la monade. Particulièrement expressif de tous les courants de son époque, il reflète naturellement certains grands thèmes du cartésianisme, mais il n'en peut donner qu'une image déformante, précisément parce que sa perspective est tout autre. L'importance

(1) Ainsi l'illusion de la liberté d'indifférence : cf. *Théodicée*, § 305, G., VI, 297-298; *Nouveaux Essais*, I, II, c. 2, § 15 : « Toutes nos actions indélibérées sont le résultat d'un concours de petites perceptions. »

(2) *Meditationes de cognitione...*, etc. Lors de la réplique de Schweling contre Huet, Leibniz (qui se proposait par ailleurs d'adjoindre ses *Animadversiones* à une réédition de la *Censura*, se situant bien ainsi parmi les adversaires du cartésianisme : cf. projet de lettre à Huet, G., III, 19), écrit au premier à propos du critère de vérité fondé sur la conscience de l'évidence : *Sed ego puto hic conscientiam erroneam locum habere* (G., IV, 328).

(3) La fin des *Meditationes de cognitione...* est très significative à cet égard (G., IV, 426).

(4) *Nouveaux Essais*, I, c. 2, § 9, G., V, 86.

(5) *Meditationes...*, G., IV, 423 : *...videmus pictores aliosque artifices... iudicii sui rationem reddere saepe non posse, et quaerenti dicere, se in re quae displicet desiderare nescio quid.* (Sur cette expression, cf. ch. III, p. 227-228.) Cf. *Principes de la nature et de la grâce*, § 17 : « La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations... Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature... »

qu'il octroie à l'inconscient n'est donc pas en totale opposition avec la philosophie cartésienne qu'il accuse injustement de méconnaître tout ce qui n'est pas nettement aperçu par la conscience. Mais les divergences restent majeures au cœur même des points qui auraient pu sembler analogues : lorsque les préoccupations esthétiques régnantes mettent au premier plan le caractère mystérieux du goût, un cartésien l'expliquera par des pensées accessoires, qui restent pensées, donc accessibles à une conscience plus attentive; et Leibniz recourt à une multiplicité de perceptions insensibles, dont seul l'effet total pourra être aperçu. Abandonnant le contrôle de l'expérience pour un système où tout est lié par des principes rationnels, il substitue aux phénomènes marginaux, obscurs mais encore vécus, de la conscience humaine, une vaste hypothèse selon laquelle l'inconscience est l'état normal de la plupart des êtres, et ne peut être appelée telle que parce que, selon une gradation continue, ils tendent déjà vers la conscience qui est l'apanage des esprits.

*
* *

Par son contraste, cette perspective étrangère au cartésianisme éclaire ce qui caractérise ce dernier. La conscience y est aussi le propre des esprits, mais une distinction radicale les sépare du monde inanimé, auquel en toute rigueur le terme d'inconscient ne devrait pas s'appliquer, puisque le déroulement du mécanisme s'y exerce, sans aucun rapport à une conscience possible. Le cartésianisme s'oppose à toute métaphysique de l'inconscient, généralement liée à une interprétation vitaliste de l'univers (1).

Le problème de l'inconscient, pour Descartes et ceux qui le suivent est donc un problème strictement humain, puisqu'en Dieu la connaissance est parfaite et *tota simul* (2) et que les modalités des autres esprits possibles échappent à nos spéculations (3). Il se pose dans la mesure où il est, plus ou moins indirectement, perceptible dans l'expérience même, en fonction des limites de notre propre conscience. Or, le cartésianisme reste

(1) Au contraire la philosophie de Hartmann ou de Bergson pourrait se réclamer de Leibniz : mais il ne faudrait toutefois pas minimiser le caractère très intellectualiste du leibnizianisme.

(2) L'omniscience est un des traits essentiels de Dieu : cf. 3^e Méditation, A. T., VII, 40, 45, etc. Sur l'opposition entre la simultanéité divine et la temporalité de la pensée humaine, cf. *Entretien avec Burman*, A. T., V, 148-149.

(3) Sur les réserves de Descartes à ce sujet, cf. *L'Individualité selon Descartes*, conclusion, p. 232.

bien une philosophie de la conscience, parce qu'elle est la première réalité atteinte, et le seul moyen pour nous d'accéder à toutes les autres. Et le second aspect prend vite le pas sur le premier chez Descartes, porté par son élan personnel vers la maîtrise et possession de la nature. Son effort vise donc à éliminer au maximum les vestiges de la pensée confuse, à peine subconsciente, du jeune enfant à son premier contact avec le monde. L'évidence des idées claires s'impose à la conscience attentive, la réflexion dissipe les préjugés et les complexes qui entachent nos réactions du subjectivité : la connaissance de soi est aussi une préparation directe à la maîtrise de cette nature ou complexion qui nous est propre (1). Si toute la partie de la vie psychique qui échappe à la conscience claire n'est pas méconnue dans son existence, elle est bien subordonnée, en sa valeur, à la pensée distincte toujours privilégiée dans le cartésianisme. C'est pourquoi le mysticisme de Poiret qui méprise toute connaissance rationnelle, et même les réserves de Fénelon touchant les dangers de la réflexion sur soi-même s'écartent de la voie ouverte par Descartes.

Cependant l'aspect le plus marquant de cette philosophie ne doit pas en masquer les traits secondaires qui contribuent à lui donner sa résonance originale : malgré sa défiance de la « superstition » et sa crainte de paraître « crédule » au regard si raisonnable de la princesse Elisabeth, c'est bien Descartes qui valide « quelque secret sentiment de gaieté » pour nous encourager dans « les actions les plus importantes de la vie », tandis qu'une répugnance aussi mystérieuse est un signe défavorable (2). Ceci ne vaut que « lorsqu'elles se rencontrent si douteuses que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire (3) ». Car dans le domaine pratique, même une fois les principes de la morale fondés en raison, nous ne pouvons avoir des démonstrations certaines de tout, et « nous devons néanmoins perdre parti (4) ». Pourquoi ne pas accorder alors aux pressentiments, issus du plus profond de nous-mêmes, une signification pragmatique analogue à celle de tous les « sentiments » qui orientent notre action sur le monde extérieur (5)? Il suffit de discerner très

(1) Cf. 6^e Méditation, A. T., VII, 80 et IX, 64.

(2) L. à Elisabeth, nov. 1646, A. T., IV, 529-530. Cf. ch. I, p. 52, n. 2.

(3) *Ibid.*

(4) L. à Elisabeth, 15 sept. 1645, *ibid.*, 295 : C'est au début de cette même lettre que Descartes a exposé les fondements métaphysiques de sa morale (p. 291-293). La nécessité d'agir avant d'avoir parfaitement éclairé la complexité des éléments en cause n'est donc pas le propre de la morale « par provision ».

(5) Cf. en particulier *Passions*, § 52, etc.

rigoureusement ce qui reste irrationnel dans leur contenu, pour ne pas s'en servir à tort sur le plan de la connaissance.

Ainsi, bien que l'inspiration de Descartes soit de prime abord bien différente de l'élan religieux qui anime saint Augustin dans l'exploration des profondeurs de son âme, on peut déceler chez tous deux, outre le principe fondamental du *Cogito*, qui privilégie sur toute autre la connaissance par conscience, un sens très aigu du progrès de cette dernière à partir d'un fond plus obscur. Par-delà la distinction un peu trop rigide qui oppose traditionnellement les actes conscients et les *habitus* inconscients, les textes de Descartes permettent d'esquisser le mouvement qui va des dispositions tout à fait inconnues à ces « inclinations secrètes » qu'il convient souvent de suivre : et leur qualification de *secrètes*, plusieurs fois répétée (1), marque bien ce qu'elles ont encore de caché pour nous-mêmes, tout en étant déjà obscurément ressenties ou pressenties, avant d'être clairement appréhendées par la conscience réfléchie. Or c'est par un processus analogue que la *notitia sui* émane confusément, chez saint Augustin, de la *memoria* dont les replis nous échappent, avant de parvenir au *cogitare se*. Mais si la conscience traverse ainsi une série de degrés, le sentiment n'est pas, comme pour Leibniz, une condensation de raisonnements inaperçus : l'*intuitus mentis* et l'instinct naturel sont « deux sortes » bien différentes (2), et le but des idées *distinctes* est d'en discerner non pas tous les éléments, mais le domaine d'application réservé à chacun.

Par là, le cartésianisme se montre attentif à ne rien laisser perdre de toutes les nuances de l'expérience intérieure. Si, voici trois siècles, une mort inopinée n'avait emporté Descartes avant qu'il n'ait écrit un « Traité de l'esprit de l'homme », le problème métaphysique de la nature de l'âme et de ses modalités y eût sans doute dominé, conformément à la « psychologie » de l'époque. Mais le traité des *Passions* montre déjà qu'il fût parti d'une observation inductive et non d'une systématisation déductive comme celle de Spinoza. C'est pourquoi Malebranche, lors même qu'il déplore le caractère obscur et irréductiblement empirique de la connaissance par conscience, nous a paru

(1) L. à Elisabeth, A. T., IV, 529-530 : « la joie intérieure a quelque secrète force... », « quelque secret sentiment de gaieté »; à Chanut, 6 juin 1647, A. T., V, 58 : « Nous avons raison de préférer ceux à qui nos inclinations secrètes nous joignent. ...Outre que, lorsque ces inclinations secrètes ont leur cause en l'esprit, et non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies. »

(2) L. à Mersenne, 16 oct. 1639, A. T. II, 599.

suivre encore une des voies ouvertes par Descartes; de même que ces « moralistes » subtils qui sont aussi ses disciples, tout en visant par leurs analyses des fins théologiques qui lui étaient étrangères : l'affluent augustinien pouvait bien s'adjoindre au courant cartésien, parce qu'il coulait préalablement dans le même sens.

Le cartésianisme, comme système d'explication de la Nature, s'effondre assez rapidement avec le succès de la science newtonienne. Mais l'examen du « sens intime » en ses nuances les plus fugitives, se poursuivra, par-delà un « Cartésien » du XVIII^e siècle, l'abbé de Lignac (1), jusqu'à Maine de Biran. Par le déplacement du centre d'intérêt et le détail original des solutions, on a bien affaire à une philosophie nouvelle. Mais le problème de l'inconscient y est toujours posé en corrélation avec l'expérience intérieure. Le courant suit d'autres rives, traverse d'autres contrées. C'est cependant un même mouvement qui anime la philosophie d'âge en âge. Pour en suivre la trace dans le paysage cartésien, il fallait seulement en écouter le murmure étouffé, au lieu de laisser absorber ses regards par la seule clarté des notions les plus conscientes.

(1) LELARGE DE LIGNAC, dans ses *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience* (Paris, 1753, in-8°) et son *Témoignage du sens intime* (Paris, 1760, 3 vol. in-12) reconnaît pour ses « maîtres surtout M. Descartes et le P. Malebranche » (*Éléments...*, 5^e lettre, p. 93), et analyse parmi les phénomènes du sens intime, sources des notions d'individualité, de modalité, d'activité, de liberté, de la « notion sourde d'effet et de cause », etc., le « pur sentiment d'existence » dans les états presque indiscernables de rêverie, de « morne » et de repos de l'âme (*ibid.*, 2^e l., p. 22-37; cf. 3^e l., p. 52 : « L'âme sent immédiatement son existence et qu'elle n'en doit point la perception aux sensations... »)

BIBLIOGRAPHIE (1)

I. — MANUSCRITS.

A. Bibliothèque Nationale, Paris.

Fonds français, n° 19.094, f. 86-115, écrits de dom François Lamy (surtout f. 100-108 : « Réponse à un écrit où on m'accuse d'avoir imposé à M. Arnauld dans le *Traité des premiers éléments des sciences* », titre qui se trouve f. 105, les f. 100-104 devant être transposés après le f. 108).

Ibid., n° 17.094, divers écrits sur le système de la grâce générale de Nicole (en particulier, inédits, l'écrit de dom Hilarion du 29 mars 1691, auquel Nicole répond, *Grâce générale*, t. II, p. 291 sq., plusieurs lettres de D. Hil. à M. N. (?) et de Q. (= Quesnel) à W. (= Nicole-Wendrock?), f. 230-304).

Ibid., n°s 17.093 et 24.879, autres documents de Port-Royal sur la grâce.

B. Épinal, bibliothèque de la ville.

N°s 142 et 143, manuscrits de dom Robert Desgabets.

C. Archives Nationales de La Haye, ancienne collection des Vieux-Catholiques d'Amersfoort, comportant deux fonds; l'un, désigné par O. B. C., est inventorié par le conservateur, M. J. Bruggeman : *Inventaris van de Archieven bij het Metropolitan Kapittel van Utrecht van de Rooms-katholieke kerk der Oud Bisschoppelijke Clerezie*, La Haye, 1928. L'inventaire du second, Archives de Port-Royal (= P. R.) par M. Bruggeman est en préparation, sous le titre : *Port-Royal et le refuge aux Provinces-Unies des appelants de la bulle Unigenitus*.

1° O. B. C., n° 632, copie d'une lettre de HUET à l'abbé Tallemant, 5 oct. 1689, évoquant la réimpression à Amsterdam de la *Censura*.

N° 634, DU VAUCEL, *Observations sur la philosophie de M. Descartes* (copié pour être ultérieurement publié avec une étude sur le *Cartésianisme et Port-Royal*).

(1) La bibliographie ne mentionne que les ouvrages qui touchent un des aspects du problème traité.

2^o P. R., n^o 281, lettre de Du VAUCEL (à Arnauld?) contre Descartes (copié).

N^o 307, nombreuses lettres autographes de NICOLE à Arnauld (copiées en majeure partie. Extraits dans l'article de la *Revue philosophique*, 1950, sur « l'Intervention de N. dans la polémique entre Arnauld et Malebranche »).

N^o 310, lettres de PONTCHATEAU à Arnauld (en particulier sur la grâce générale).

N^o 311, lettres autographes de QUESNEL à Arnauld (copiées partiellement; extraits dans l'*art. cit.*).

Les n^{os} 322, 400, 401, 407, 807, 907, 917, 2671, et surtout 3217 et 3220, contiennent des copies de nombreuses pièces touchant le système de la grâce générale, souvent déjà imprimées. Le ms. n^o 394 classe les principaux sous trente et une sections, d'importance très inégale, dispersées par la suite, et qui se retrouvent : les §§ 14-15 (historique de la question) dans le recueil 3217; les §§ 16-17 et 19-21 dans le recueil 903, le § 18 dans le ms. 807, les §§ 22-30 dans le recueil 3217.

Pour l'édition ultérieure dans le *Corpus des philosophes français*, ont été photographiés : dans le n^o 3217, § 22, dom LAMY, *Réflexions sur le traité de la Grâce générale*, 111 p. (N. y répond dans la 5^e p., t. I, p. 315-476) et dans le n^o 3220 des lettres de QUESNEL à Nicole sur le même sujet, 34 p.

Les n^{os} 287, 819, 976 sont des lettres sur Malebranche antérieures à la polémique, et le n^o 1084, la copie du *Traité de la Nature et de la Grâce* reçue par Arnauld.

Les n^{os} 933, 1199, 1202 concernent Poiret et le quiétisme.

N^o 1149, nombreuses lettres autographes de NICOLE à Quesnel (copié ce qui touche Malebranche, — cf. l'*art. cité* : et le quiétisme).

N^o 1584, lettres autographes de NICOLE à Ernest Ruth d'Ans (*idem.*).

N^o 2596, notes préparatoires à l'éd. des *Œuvres complètes* de NICOLE qui aurait fait suite à celle d'Arnauld.

Dans le gros recueil n^o 2668, qui contient de très nombreuses copies non classées de lettres écrites et reçues par Arnauld, se trouvent en particulier celles de LEIBNIZ, dont le texte, collationné avec les éditions faites d'après les manuscrits de Hanovre, révèle de nombreuses variantes.

D. Nous n'avons trouvé l'*Écrit* de dom LAMY auquel répond Arnauld dans les *Règles du bon sens*, ni dans cette collection de La Haye, ni dans les catalogues des manuscrits des bibliothèques de France, ayant en particulier fait vérifier dans l'importante collection bénédictine de Wilhelm actuellement à Colmar. Sur cet *Écrit*, cf. ch. III, p. 212, n. 5.

II. — IMPRIMÉS (1).

- J. ABBADIE**, *De l'art de se connaître soi-même*, Rotterdam, 1692, in-12.
- ABRA de RACONIS**, *Totius philosophiae compendia*, Paris, 1622, in-8°.
- *Metaphysica*, Paris, 1624, in-8°.
- *Tractatus de anima rationali*, Paris, 1632, in-8°.
- P. ALLINGA**, *Fax dissidii extincta, seu Exercitationes pacificae*, Amsterdam, 1682, in-4°.
- *Vis veritatis... repulsa seu Exercitationes pacificae*, *ibid.*, 1682, in-4°. (Non trouvé : *Erotemata ac Mantissa*, cité par Poiret).
- (AMELINE?)**, *L'Art de vivre heureux*, Paris, 1667, in-12.
- AMELINE**, *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions...*, Paris, 1684, in-12.
- R. ANDALA**, *Dissertationum philosophicarum penta...*, Franeker, 1712, in-8°.
- *Cartesius verus Spinozismi eversor*, Franeker, 1719, in-4°.
- T. ANDREAE**, *Brevis replicatio... explicationi Mentis humanae D. H. Regii*, Amsterdam, 1653, in-12.
- ARNAULD**, *Œuvres complètes*, Paris-Lausanne, 1775-1783, 43 vol. in-4°. (Particulièrement les t. 2, 3, 4 et 42 : *Correspondance et Supplément*; t. 38-40 : *Œuvres philosophiques*; t. 10 : *Sur la grâce générale*; t. 43 : *Vie et tables*; et incidemment les t. 18, 19, 20, 26, 27, 29...)
- Sur A., **J. LAPORTE**, *La Doctrine de Port-Royal*, t. II : *La Doctrine de la grâce chez Arnauld*, Paris, 1922, in-8°.
- **A. del NOCE**, *La Gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld* (*Rivista neo-scolastica di filosofia*, Milan, 1937, n° spécial « Cartesio »).
- AUGUSTIN** (Saint), *Opera omnia*, éd. Migne, Paris, 1841-1842, 15 t. en 12 vol. gr. in-8° (= t. 32-46 de la *Patrologie latine*).
- Autres éd. utilisées : *Confessions*, éd. Budé, trad. de Labriolle, Paris, 1925, 2 vol. in-8°.
- *Opuscles*, t. 5 (*Soliloques et De quant. animae*), trad. de Labriolle, Paris, 1939, in-16.
- Sur S. A., **S. Agostino**, supplément spécial au t. 33 de la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, Gênes, 1931 (en particulier art. de R. AMERIO : *Forme e significato del principio di auto-coscienza in Sant' Agostino e Tommaso Campanella*, p. 75-114).

(1) Les études particulières sur les auteurs traités (indiqués en CARACTÈRES GRAS) sont groupées à leur suite. Les travaux concernant plusieurs auteurs sont indiqués (en majuscules ordinaires) à leur rang alphabétique. Les ouvrages cités incidemment dans les notes ne sont rappelés qu'à l'index des noms.

- *Etudes sur s. Aug.*, *Archives de philosophie*, VII, 2, Paris, 1930 (en particulier, P. MONNOT, *Essai de synthèse philosophique d'après le 2^e livre de la « Cité de Dieu »*).
- Ch. BOYER, *L'Idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, 2^e éd., Paris, 1941, in-8^o.
- M. FERRAZ, *De la psychologie de S. Augustin*, Paris, 1862, in-8^o.
- E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929, in-8^o.
- L. W. KEELER, *Sancti Augustini doctrina de Cognitione*, Rome, 1934, in-12.
- M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre*, Münster, 1927, in-8^o.
- (Non trouvé : MELZER, *Augustini et Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione*, 1860; mentionné dans la bibliographie de Schmaus).
- P. BAYLE**, *Système de philosophie contenant la logique et la métaphysique*, Berlin, 1785, in-12.
- R. BELLARMIN**, *De gratia et libero arbitrio*, l. VI, dans *Disputationes*, t. 4, Cologne, 1615, in-fol.
- P. BENICHOV, *La Idea de inconsciente en el Clasicismo francés*, dans *Logos, Revista de la Facultad de Filosofia y letras*, Buenos-Aires, 1943, An. II, n^o 3, p. 9-33.
- *Morales du grand siècle*, Paris, 1948, in-8^o.
- P. de BERULLE**, *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, gr. in-8^o.
- *Correspondance*, éd. Dagens, 3 vol., Paris, 1937-1939, gr. in-8^o.
- *Opuscules de piété*, éd. Rotureau, Paris, 1944, in-16.
- Sur B., M. HOUSSAYE, *La Vie de Bérulle*, Paris, 1872-1875, 3 vol. in-8^o.
- L. BLANCHET, *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, 1920, in-8^o.
- J.-B. BORDAS-DEMOULIN, *Le Cartésianisme*, 2^e éd., Paris, 1874, in-8^o.
- BOSSUET**, *Œuvres complètes*, éd. Guillaume, Paris, 1877, 11 vol. in-4 : (particulièrement t. 5 : *Ecrits sur le quiétisme*; et t. 8 : *De la connaissance de Dieu et de soi-même*).
- *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, Paris, 1909, 3 vol. in-8^o.
- Sur B., E. BELLON, *Bossuet directeur de conscience*, Paris, 1895, in-8^o.
- F. BRUNETIÈRE, *La Philosophie de Bossuet* (dans *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris, 1880-1899, t. 5).
- P. CAUSSADE, *Instructions spirituelles... sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, 1^{re} éd., 1741, rééd. par H. Bremond sous le titre *Bossuet maître d'oraison*, Paris, 1931, in-8^o.
- A. GAZIER, *Bossuet et les jansénistes* (dans *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris, 1904, in-12).

- A. INGOLD, *Bossuet et le jansénisme*, Paris, 1904, in-8°.
- J. F. NOURRISSON, *Essai sur la philosophie de Bossuet avec des fragments inédits*, Paris, 1852, in-8°.
- P. BOUHOURS**, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, 1^{re} éd., Paris, 1671, in-12 (éd. citée, 1691).
- G. DONCIEUX, *Le P. Bouhours*, Paris, 1886, in-8°.
- F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, 2 vol. in-8°.
- H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, 1916-1933, 11 vol. in-8° (particulièrement les t. 1, 3, 4, 7, 10).
- F. BRUNETIÈRE, *Jansénistes et cartésiens* (dans *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris, 1881, t. IV, in-8°).
- L. BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923, in-8°.
- *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, 2 vol. in-8° (surtout le t. 1).
- *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1945, in-12.
- H. BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933, in-8°.
- *La Religion des classiques (1660-1685)*, Paris, 1948, in-8°.
- P. CALLY**, *Institutio philosophiae...*, Caen, 1674, 3 t. en 1 vol. in-4°.
- *Anthropologia*, Caen, 1683, in-4°.
- *Universae philosophiae institutio*, Caen, 1695, 2 vol. in-4°.
- J. R. CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVI^e siècle*, Paris, 1919, in-8°.
- P. CHARRON**, *De la sagesse*, 1^{re} éd., Bordeaux, 1601; 2^e éd. augmentée, Paris, 1604; cité d'après l'éd. critique (anonyme) de Paris, 1836, in-8°.
- C. CLAUBERG**, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, in-4°.
- C. CLERSELIER**, *Préface à l'éd. des « Lettres » de Descartes*, Paris, 1657, 1659, 1667, 3 vol. in-4° (dans le t. 3, p. 640-646, lettre de Clerselier à La Forge).
- *Préface à l'éd. de « l'Homme » de Descartes*, Paris, 1664, in-4°.
- G. de CORDEMOY**, *Le Discernement du corps et de l'âme en 6 discours*, Paris, 1666, in-12.
- V. COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, 1845, in-18.
- *Madame de Sablé*, 3^e éd. augmentée, Paris, 1865, in-8°.
- G. DANIEL**, *Voyage du monde de M. Descartes*, 1^{re} éd., Paris, 1692; cité d'après l'éd. augmentée de Paris, 1720, in-12.
- J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, Paris, 1846, 2 vol. in-8°.
- R. DESCARTES**, *Œuvres*, éd. Adam-Tannery (= A. T.), Paris, 1897-1913, 12 vol. et un supplément, in-4°.
- *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens*, éd. Roth, Oxford, 1926.

- *Correspondance*, éd. Adam-Milhaud, 4 vol. parus, Paris, 1936-1947, gr. in-8°.
- Sur D. : En dehors des ouvrages généraux de L. BRUNSCHVIG, H. GOUHIER (*La Pensée religieuse de Descartes et Essais sur Descartes*), J. CHEVALIER, LABERTHONNIÈRE, P. MESNARD (*Essai sur la morale de D.*), LIARD, etc., seuls ont été directement utilisés pour cette étude :
- ALAIN, *Idées*, Paris, 1932, in-8°.
- A. BAILLET, *La Vie de M. Descartes*, Paris, 1691, 2 vol. in-4°.
- G. COHEN, *Les Ecrivains français en Hollande dans la 1^{re} moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1921, in-8°.
- E. GILSON, *Commentaire au « Discours de la méthode »*, Paris, 1925, gr. in-8°.
- O. HAMÉLIN, *Le Système de Descartes*, Paris, 1911, in-8°.
- R. KEUSSEN, *Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes*, Halle, 1906, in-8°.
- J. LAPORTE, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, 1945, in-8°.
- J. MARITAIN..., *Descartes*, Cahiers de la Quinzaine, Paris, 1931, in-8°.
- J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, Paris, 1925, in-8°.
- H. POLLNOW, *La Psychologie infantile chez Descartes*, Travaux du Congrès Descartes, Paris, 1937, in-8°, t. I, p. 160-166.
- L. PRENANT, *Les Moments du développement de la raison chez Descartes*, Europe, 1937, p. 315-363.
- J.-H. ROY, *L'Imagination selon Descartes*, Paris, 1944, in-12.
- J. SEGOND, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Paris, 1932, in-8°.
- J. SIRVEN, *Les Années d'apprentissage de Descartes*, Paris, 1928, in-8°.
- J. VIGIER, *Les Idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes*, *Revue philosophique*, 1920, p. 195-253 et 321-348.
- J. WAHL, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1920, in-8°.
- R. DESGABETS**, *Critique de la critique de la Recherche de la Vérité*, Paris, 1675. Sur cette critique, cf. RABBE, *L'Abbé Foucher*, Paris, 1867, in-8°.
- Sur D., P. LEMAIRE, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins : D. Robert Desgabets*, Paris, 1902, in-8°. (Appendice publiant de nombreux textes de Desgabets, ainsi qu'une lettre de dom Fr. Lamy.)
- DESMARETS de SAINT-SORLIN**, *Les Délices de l'esprit*, 1^{re} éd., Paris, 1658, in-fol.

Dictionnaires ;

Dictionnaire de l'Académie française, éd. consultées sur *Conscience* :
1^{re} éd., 1694; 2^e éd., 1718; 3^e éd., 1740; 4^e éd., 1762;
7^e éd., 1878 (où apparaît le mot *Inconscient*).

P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 1^{re} éd., 1697, 4 vol. in-fol.; consulté dans l'éd. de 1820-1824, 16 vol. in-8° (articles : Arnauld, Conscience (sens moral); Descartes; Leibniz; Malebranche; Quiétisme; Rorarius; Spinoza; etc.).

E. CHAUVIN, *Lexicon rationale seu thesaurus philosophicus*, Rotterdam, 1690, in-fol.

A. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1847, 6 vol. in-8°. (Dans t. 1 : art. sur Andala, Arnauld, Cartésianisme, Clauberg, Clerselier, Conscience, Cordemoy, Bossuet; t. 2 : Daniel, Descartes, Geulincx; t. 3 : Huet, Jacquilot, Bernard Lamy, La Forge, Lelarge de Lignac, Locke; t. 4 : Malebranche, Nicole; t. 5 : Poiret, Régis, Roell, Rohault; t. 6 : Silhon, Spinoza, Wittich, etc. Ne figurent pas dans ce dictionnaire : le mot *Inconscient*; les noms de cartésiens mineurs, Cally, Fr. Lamy, du Roure, Poisson, Schotan, de Volder, etc.)

A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, 1^{re} éd., Paris, 1684, in-fol.; 2^e éd. augm. par BASNAGE DE BEAUVAL, La Haye, 3 vol. in-fol., 1701. Cf. le *Dictionnaire de TRÉVOUX*, éd. de 1771, à peu près identique sur *Conscience*.

A. HATZFELD et A. DARMSTETER, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e s. à nos jours*, Paris, 1890-1893, 2 vol. gr. in-8°.

F. HOEFER, *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1852-1866, 46 vol. in-8°.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 5^e éd., 1947, 1 vol. gr. in-8° (art. *Conscience*, *Inconscient*, *Inné*, *Puissance*, *Virtuel*...).

RICHELET, *Dictionnaire*..., éd. de 1680 et 1728, Paris, in-4°.

Dictionnaire de Théologie catholique, VACANT-MANGENOT-AMANN, Paris, 1923-1946, 15 tomes parus (chacun en 2 vol.), in-4°.

Articles :

A. Arnauld, par J. BRUCKER, t. I, 2, c. 1978-1983.

Saint Augustin, par E. PORTALIÉ, t. I, 2, c. 2268-2472.

Augustinisme (Développement historique de l'), du même, *ibid.*, c. 2501-2561.

Bossuet, par A. LARGENT, t. II, 1, c. 1049-1089.

Fénelon, du même, t. V, 2, c. 2137-2169.

Grâce, par J. VAN DER MERSCH, t. VI, 2, c. 155-1687.

Gerberon, par B. HEURTEBIZE, *ibid.*, c. 1290-1294.

Jansénisme, par J. CARREYRE, t. VIII, 1, c. 318-529.

Lamy (François), par J. BAUDOT, t. VIII, 2, c. 2552-2555.

Malebranche, par J. WEHRLÉ, t. IX, 2, c. 1776-1804.

Nature, par Y.-E. MASSON, t. XI, 1, c. 36-44.

Nicole, par J. CARREYRE, *ibid.*, c. 634-646.

Pascal, par C. CONSTANTIN, t. XI, 2, c. 2074-2203.

Quesnel, par J. CARREYRE, t. XIII, 2, c. 1460-1535.

Quiétisme, par P. POURRAT, *ibid.*, c. 1537-1581.

Surnaturel, par A. MICHEL, t. XIV, 2, c. 2849-2859.

A. DILLY, *De l'âme des bêtes*, Lyon, 1676, in-12.

J.-B. DU HAMEL *Réflexions critiques sur le système cartésien de M. Régis*, Paris, 169 , in-00.

— *Lettre... pour servir de réplique à M. Régis*, Paris, 1699, in-4^o.

R. DU PONT, *La Philosophie des esprits*, Paris, 1602, in-12.

J. DU ROURE, *La Philosophie... établie sur des principes des péripatéticiens et de Descartes*, Paris, 1654, in-12.

— *Abrégé de la vraie philosophie*, Paris, 1665, in-12.

A. DUTERTRE, *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique*, Paris, 1715, in-12.

A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, Paris, 1925, 2 vol. in-8^o. (Nombreux renseignements sur les apologistes contemporains de Descartes.)

EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa philosophica*, Paris, 1609, 2 vol. in-12.

A. FARDELLA, *Animae humanae natura ab Augustino detecta...*, Venise, 1698, in-fol.

R. FEDE, *Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme, sa nature...*, s. l., 1683, in-12.

FENELON, *Œuvres*, Paris, 1848-1852 (éd. Gosselin), 10 vol. gr. in-8^o (en particulier t. 1 (*Œuvres philosophiques*), t. 2 (*Sur le quiétisme*), t. 3-4 (*Sur le jansénisme*) et t. 7-10 (*Lettres spirituelles*)).

— *Explication des Maximes des Saints*, éd. A. Chérel, Paris, 1911, in-8^o.

— *Explication des articles d'Issy*, éd. A. Chérel, Paris, 1915, in-8^o.

Sur F., **H. BREMOND**, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, in-8^o.

— **M. CAGNAC**, *Fénelon directeur de conscience*, Paris, 1901, in-8^o.

— **A. DELPLANQUE**, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur, d'après sa correspondance*, Lille, 1907, in-8^o.

— **G. JOPPIN**, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938, in-8^o.

J. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, *Archives de philosophie*, vol. XVI, 2, Paris, 1946, in-8^o.

FRANÇOIS de SALES (saint), *Traité de l'amour de Dieu*,

1^{re} éd., 1610; éd. citée (dom Mackey), Annecy, 1894, 2 vol. gr. in-8°, = t. 4 et 5 des *Œuvres*, éd. de la Visitation d'Annecy.

Sur saint Fr., cf. F. STROWSKI, *S. François de Sales*, Paris, 1911, in-8°.

A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, 2 vol. in-8° (surtout d'après saint Augustin et saint Thomas).

A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol. in-8°, 6^e éd., Paris, 1924.

A. GEULINX, *Opera philosophica*, éd. Land, La Haye, 1891-1893, 3 vol. gr. in-8°.

Sur G., VANDER HAEGHEN, *Geulinx...*, Liège, 1886, in-8°.

G. GIBIEUF, *De libertate Dei et creaturae*, Paris, 1630, in-4°.

E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2^e série, Paris, 1932, in-8° (ch. I : La Connaissance de soi-même et le socratisme chrétien).

— *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1912, in-8°.

— *La Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913, in-8°.

— *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930. (Le ch. I, ainsi que l'ouvrage précédent, étudient les prédécesseurs immédiats et contemporains de Descartes.)

P. D. HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, 1^{re} éd., 1689; 4^e éd. augm., 1691, in-12.

C. HUIT, *Le Platonisme dans la France du XVII^e siècle*, *Annales de Philosophie chrétienne*, févr. 1906, p. 473-505.

— *Descartes et Platon*, *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, juillet 1908, p. 110-123.

G. HUYG(H)ENS, *Breves observationes de doctrina sacra... item de Deo*, Leodii, 1694, in-12.

— *Praesid. des Theses theologiae* de VAN DE SANDEN, Louvain, 1686, in-4°, en particulier *De Deo maximo*, p. 1-32, et *De veritate aeterna*, p. 57-90.

JACOUBET, *Le Je ne sais quoi*, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1928.

C. JANSENIUS, *Augustinus*, Louvain, 1640, in-fol.

Sur J., OLGIATI, *L'antiagostinismo di Gansenio*, *Rivista neo-scolastica di Filosofia*, 1931, p. 287-304.

L. de LA FORGE *Traité de l'esprit de l'Homme*, 1^{re} éd., Paris, 1661, in-4°; cité d'après la 2^e éd., s. l., 1664, in-12.

Bernard LAMY, *Démonstrations de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, Paris, 1706-1711, 5 vol. in-12.

François LAMY, *De la connaissance de soi-même*, 1^{re} éd., 1694-1698, Paris, 5 t. en 4 vol. in-12 (= éd. citée, sauf pour les additions concernant Leibniz, dans la 2^e éd., 1700).

- *Le Nouvel athéisme renversé*, Paris, 1696, in-12.
- *Réflexions sur l'éloquence*, Paris, 1700, in-12.
- *Les Saints gémissements de l'âme*, Paris, 1703, in-12.
- *Lettres philosophiques sur divers sujets importants*, Trévoux, 1703, in-12.
- *Les Leçons de la sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, Paris, 1703, in-12.
- *Lettres... pour répondre à la critique du P. Malebranche* (s. l. n. d., = 1699), in-12.
- *Les Premiers éléments des sciences ou entrée aux connaissances solides*, Paris, 1706, in-12.
- *Lettre pour défendre la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu*, s. l. n. d. (= 1701), in-12.
- *De la connaissance et de l'amour de Dieu*, Paris, 1712, in-12.
- Sur Fr. L., C. HENRY, *Une critique de Malebranche par le bénédictin dom Fr. Lamy*, *Annales de Philosophie chrétienne*, 1879, t. 17, p. 340.
- Sur sa bibliographie (pour la recherche du manuscrit perdu), cf. H. BROCARD, *L. de Puget, Fr. Lamy, L. Joblot... d'après de nouveaux documents*, Bar-le-Duc, 1905, gr. in-8°.
- A. DAUTIER, *Rapports sur la correspondance inédite des Bénédictins de S.-Maur*, *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, Paris, 1857, t. VI.
- C. de LAMA, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de S.-Maur*, Paris, 1882, in-12.
- Dom Ph. LE CERF, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de S.-Maur*, La Haye, 1726, in-12.
- Dom TASSIN, *Histoire littéraire de la congrégation de S.-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4°.
- H. WILHELM, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de S.-Maur*, publié par BERLIÈRE, DUBOURG, INGOLD, Paris, 1908, gr. in-8°.
- Abbé DE LANION**, pseudonyme: **G. WANDER**, *Méditations sur la métaphysique*, 1^{re} éd., 1684, dans le *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, par BAYLE, Amsterdam, 1684, in-12.
- LA ROCHEFOUCAULD**, *Réflexions et maximes morales*, 1^{re} éd., 1665; éd. citée, par GILBERT, Paris, 1868, gr. in-8°, t. I.
- Sur L. R., J. BOURDEAU, *La Rochefoucauld*, Paris, 1895, in-8°.
- E. DREYFUS-BRISAC, *La Clef des Maximes de L. R.*, Paris, 1904, in-8°.
- H. A. GRUBBS, *La Genèse des Maximes de L. R.*, *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1933.
- R. d'HAUTERIVE, *Le Pessimisme de L. R.*, Paris, 1914, in-8°.
- A. LE GRAND**, *Apologia pro R. Des Cartes...*, Londres, 1679, in-8°.

- *Institutio philosophiae secundum Principia R. Des Cartes*, 1^{re} éd., 1675; éd. citée, Genève, 1694, in-4^o.
- *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, Londres, 1675, in-12.

LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, Berlin, 1875-1899, 7 vol. gr. in-8^o.

- *Opera philosophica*, éd. Erdmann, Berlin, 1839-1840, 2 p. en 1 vol. gr. in-8^o.
- *Briefwechsel mit Ernst von Hesse-Rheinfels*, éd. Rommel, Frankfurt a. M., 1847, 2 vol. in-8^o.
- *Allgemeiner... Briefwechsel*, éd. Akademie der Wissenschaften, Reichl, t. I, Berlin, 1923, gr. in-8^o.
- *Inédits*, publiés par G. GRUA, Paris, 1948, 2 vol. in-8^o.
- *Œuvres choisies*, éd. Prenant, Paris, 1940, in-8^o.

Sur L., en dehors des ouvrages généraux de COUTURAT, GUÉROULT, JALABERT, RUSSELL, etc., cette étude utilise surtout les articles du numéro spécial de la *Revue philosophique*, 1946, et en particulier J. JALABERT, *La Psychologie leibnizienne, ses caractères principaux*, et G. LEWIS, *La Critique leibnizienne du dualisme cartésien*.

H. de LELEVEL, *La Vraie et la fausse métaphysique où l'on réfute les sentiments de M. Régis*, Rotterdam, 1694, in-12.

R. LENOBLE, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, 1943, in-8^o.

LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, éd. Thurot, Paris, 1862, gr. in-8^o.

Sur L., V. DELBOS, *Le « Cogito » de Descartes et la philosophie de Locke*, *Année philosophique*, 1914, p. 1-14.

MALEBRANCHE, *Œuvres (dites) complètes*, éd. Genoude et Lourdoueix (= G. L.), Paris, 1837, 2 vol. in-4^o.

- Autres éditions citées : *Recherche de la vérité*, éd. Roustan-Schrecker, t. I (= l. I-II), Paris, 1938, gr. in-8^o; éd. G. Lewis, Paris, 1946, 3 vol. in-8^o.
- *Méditations chrétiennes*, éd. Gouhier, Paris, 1928, in-8^o.
- *Conversations chrétiennes*, éd. Bridet, Paris, 1929, in-8^o.
- *Traité de l'amour de Dieu suivi des trois lettres au P. Lamy*, éd. Roustan, Paris, 1922, in-16.
- *Traité de morale*, éd. Joly, Paris, 1882, in-12.
- *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, suivis des *Entretiens sur la mort*, éd. Cuvillier, Paris, 1945-1948, 2 vol. in-12.
- *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, éd. Cuvillier, Paris, 1944, in-8^o.
- *Correspondance avec J. Dortous de Mairan*, éd. J. Moreau, Paris, 1948, in-8^o.
- *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche... à M. Arnauld*, Paris, 1709, 5 parties en 4 vol. in-12.

- SUR M., BLAMPIGNON, *Etude sur Malebranche*, suivie d'une correspondance inédite, Paris, 1861, in-8°.
- Charles BLONDEL, *La Psychologie chez M.*, *Revue internationale de Philosophie*, 1918.
- Maurice BLONDEL, *L'Anticartésianisme de M.*, *Revue de Métaphysique*, 1916.
- E. BRÉHIER, *Les « Jugements naturels » chez M.*, *Revue philosophique*, 1938, p. 140-152.
- L. BRIDET, *La Théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1929, in-8°.
- V. DELBOS, *Etude de la philosophie de M.*, Paris, 1916, in-8°.
- G. DREYFUS, *Les différents aspects de la liberté humaine chez M.*, *Revue de Métaphysique*, avril-juillet 1946.
- L. ESQUIROL, *Le Mérite et la grâce dans l'œuvre de M.*, *Archives de Philosophie*, vol. XIV, 1, Paris, 1938, in-8°.
- H. GOUHIER, *La Vocation de M.* (le situant en particulier parmi les autres occasionalistes), Paris, 1926, in-8°; *La Philosophie de M. et son expérience religieuse*, P., 1926, in-8°.
- M. GUÉROULT, *Etendue et psychologie chez M.* Paris, 1939, in-8°; *Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste*, *Chronique de la Sorbonne et des Armées*, févr.-avril 1940.
- L. LABBAS, *La Grâce et la liberté dans M.*, P., 1931, in-8°.
- J. LAPORTE, *La Liberté selon M.*, *Revue de Métaphysique...*, juillet 1938.
- LOLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie de M.*, P. 1870, 2 v., in-8°.
- Y. de MONTCHEUIL, *M. et le quietisme*, Paris, 1946, in-8°.
- H. POLLNOW, *Réflexions sur les fondements de la psychologie chez M.*, *Revue philosophique*, 1938, p. 192-214.
- E. ROLLAND, *Le Surnaturel dans la philosophie de M.*, *Archives de Philosophie*, XIV, 1, Paris, 1938, in-8°.
- Van BIÉMA, *Comment M. conçoit la psychologie*, *Revue de Métaphysique*, 1916.
- J. VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la philosophie de M.*, Paris, 1923, in-8°.
- A. MARTIN, pseudonyme : A. VICTOR, *Philosophia christiana*, Paris, 1671, 3 vol. in-12.
- MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris, 1623, in-fol.
- G. MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Louvain, 1886, in-8°.
- P. MOUY, *Le Développement de la physique cartésienne*, Paris, 1934, in-8°.
- P. NICOLE, *Litterae Provinciales... a Wilhelmo Wendrockio e galli in latinam linguam translatae et theologicis notis illustratae*, s. l., 1664, in-4°.
- *Essais de morale*, 1^{re} éd., 1671-1678, 4 vol. in-12, cités dans l'éd. de 1733 qui donne, sous le titre *Continuation*

- des Essais de morale, les Réflexions sur les Epîtres et les Evangiles* (= t. 5-6), puis *les Lettres* (t. 7-8, 1^{re} et 2^e p.; cf. la 1^{re} éd., Liège, 1703, 1 vol.; puis Lille, 1718, 2 vol.).
- *Instructions théologiques et morales sur le symbole*, Paris, 1706, in-12.
- *Traité de l'Oraison*, Paris, 1679, in-12.
- *Traité de la Prière*, 1^{re} éd., 1695; éd. citée, 1702, in-12.
- *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Paris, 1695, in-12.
- *Traité de la Grâce générale*, Cologne, 1715, 2 vol. in-12. (une 1^{re} éd. incomplète avait été publiée par le P. Souastre, S. J., sous le titre *Système de M. N. touchant la grâce universelle*, Col., 1699, in-12).
- *Les Imaginaires*, 1^{re} éd., Paris, 1664, in-12.
- *Les Visionnaires*, Paris, 1665, in-12.
- Sur N., GOUJET, *Vie de N.*, dans le t. 12 des *Essais de morale*.
- E. THOUVEREZ, *P. Nicole, morceaux choisis*, Paris, 1926, in-8^o.
- J.-F. NOURRISSON, *La Philosophie de S. Augustin*, Paris, 1865, 2 vol. in-8^o. (Tout le l. II du t. II est consacré à l'influence de la philosophie augustinienne au xvii^e siècle.)
- J. ORCIBAL, *J. Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, Paris, 1947, in-8^o.
- PAPILLON, *Rivalité de l'esprit cartésien et de l'esprit leibnizien au XVIII^e siècle, Compte rendu de l'Académie des Sciences morales...*, t. 28, 5^e série (= t. 98 de la collection), p. 689.
- P. PARDIES, *De la connaissance des bêtes*, Paris, 1672, in-12.
- B. PASCAL, *Œuvres*, éd. des Grands Ecrivains de la France, par Brunschvicg, Boutroux, Gazier, Paris, 1908-1925, 14 vol. gr. in-8^o (en particulier, t. 4-7, *Provinciales*; t. 9, *De l'art de persuader*, et t. 12-14, *Pensées*).
- Autres éditions citées : *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg minor, in-12; *idem.*, éd. G. Lewis (Introduction), Paris, 1947, in-8^o.
- *Provinciales*, éd. annotée par l'abbé Maynard, Paris, 1851, in-8^o.
- Sur P., F. BAUDIN, *La Philosophie de P.*, Neuchâtel, 3 t. en 5 vol., 1946-1948, in-8^o.
- M. BLONDEL, *Jansénisme et antijansénisme de P.*, *Revue de Métaphysique*, 1923.
- J. LAPORTE, *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, *ibid.*, 1923; *Le Cœur et la raison selon P.*, *Revue philosophique*, 1927, I.
- F. RAUH, *La Philosophie de P.*, *Revue de Métaphysique*, 1923.
- Z. TOURNEUR, « Beauté poétique », *histoire critique d'une pensée de Pascal et de ses annexes*, Melun, 1933, in-8^o.
- PETERMANN, *Philosophiae cartesianae ad Censuram P. D. Huetii Vindicatio*, Leipzig, 1690, in-4^o.

Guil. PHILIPPI, *Medulla logicae*, Louvain, 1661, in-4°.

— *Medulla physicae*, Louvain, 1664, in-4°.

— (Non trouvé : *Metaphysica*, Louvain, 1663, cité par G. Monchamp.)

R. PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943, 2 vol. in-8°.

PLATON, *Œuvres*, 1920 sq., in-8°, éd. Budé, en particulier Alcibiade I, Ménon, Phédon, Théétète.

P. POIRET, *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo l. quatuor*, in-4°, 1^{re} éd., Amsterdam, 1677; 2^e, *ibid.*, 1685; 3^e, *ibid.*, 1715 (cette dernière trouvée seulement en Hollande à la bibliothèque de la *Domus spinoziana*, n° 195).

— *L'Economie divine...*, Amsterdam, 1687, 7 vol. in-8°.

— *De Eruditione solida, superficialia et falsa*, 1^{re} éd., Amsterdam, 1692, in-12; éd. citée : 2^e éd. augm., *ibid.*, 1707. (Cf. *Les Principes solides de la religion et de la vie chrétienne*, trad. du 1^{er} traité du *De eruditione*, *ibid.*, 1705, in-12.)

N. POISSON, *Commentaires ou remarques sur la méthode de M. Descartes*, Paris, 1670, in-8°.

J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907, in-8°.

P. QUESNEL, *Correspondance*, éd. M^{me} A. Le Roy, Paris, 1900, 2 vol. in-8° (titre : *Un Janséniste en exil*).

P. S. REGIS, *Système de philosophie*, Paris, 1690, 3 vol. in-4°.

— *Réponse au livre qui a pour titre « Censura philosophiae cartesianae »*, Paris, 1691, in-12.

— *Réponse aux réflexions critiques de M. Du Hamel*, Paris, 1692, in-12.

H. REGIUS, *Philosophia naturalis...*, 2^e éd., Amsterdam, 1654, in-8°.

L. RICHEOME, *L'Immortalité de l'âme*, Paris, 1621, in-8°.

H. A. ROELL, *Dissertationes philosophicae de theologia naturali*, II, *De ideis innatis una*, 1^{re} éd., 1700, éd. citée, Francfort, 1729, in-12 (trouvée à la bibliothèque de l'Université d'Amsterdam).

J. ROHAULT, *Entretiens sur la philosophie*, Paris, 1671, in-12.

SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 1^{re} éd., 1840-1859, 5 vol. in-8°. (Cf. éd. critique Doyen-Marchesné, Paris, 1926-1928, 9 vol. gr. in-8°.)

J. SCHOTAN, *Exegesis in primam et secundam Meditationem R. Cartesii et quaestiones metaphysicae*, Franeker, 1687, in-4°.

— *Analysis exegetica in sex Meditationes...*, *ibid.*, 1688, in-4°.

— *Exetasis Censurae Huetianae*, *ibid.*, 1691, in-12.

SCHWELING, *Exercitationes... in... Huetii... Censuram*, Brême, 1690, in-8°.

J. SILHON, *Les Deux Vérités...*, Paris, 1626, in-8°.

- *De l'immortalité...*, Paris, 1634, in-4°.
- A. SIRMOND**, *De immortalitate animae*, Paris, 1635, in-8°.
- *Démonstration de l'immortalité de l'âme...*, Paris, 1637, in-8° (se trouve à la bibliothèque Mazarine).
- SPINOZA**, *Opera omnia*, éd. Van Vloten et Land, La Haye, 1914, 3 vol. in-8°.
- Autres éditions citées : *Œuvres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier, s. d., 3 vol. in-8°; plus l'*Ethique*, *ibid.*, texte et trad. Appuhn, 2 vol. in-8°; *Traité de la réforme de l'entendement*, éd. Koyré, Paris, 1938, in-16.
- Sur Sp., **A. DARBON**, *Etudes spinozistes*, Paris, 1946, in-8°.
- **V. DELBOS**, *Le Spinozisme*, Paris, 1916, in-8°.
- **J. LAGNEAU**, *Ecrits*, Paris, 1924, in-12.
- **A. RIVAUD**, *Les Notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1905, in-8°.
- **A. SODNIK**, *Der Begriff des Wollens bei Descartes und Spinoza*, *Travaux du Congrès Descartes*, t. I.
- F. STROWSKI**, *Pascal et son temps*, Paris, 1907, 3 vol. in-8° (t. I sur les prédécesseurs de Pascal).
- J. C. STURM**, *De Cartesianis et Cartesianismo brevis dissertatio*, Altdorf, 1679, in-4°.
- THOMAS d'AQUIN** (Saint), *Summa theologiae*, en particulier, Ia, q. 75-83 : *L'Âme humaine*, éd. de la *Revue des Jeunes*, texte, trad. et notes de J. Webert, Paris; Ia, q. 84-89 : *La Pensée humaine*, *idem.*, 1928-1931, in-16; Ia IIae : *La Vertu* (et le petit traité des *habitus*), q. 49-60, trad. et notes du P. Bernard, Paris, 1934; Ia IIae, q. 109-114 : *La Grâce*, trad. et notes du P. R. Mulard, Paris, 1929.
- *Somme de la foi catholique contre les Gentils*, texte et trad., Paris, 1854-1856, 3 vol. in-8°.
- *In Aristotelis De Anima commentaria*, éd. Pirotta, Turin, 1925. (Cf. **ARISTOTE**, *De l'âme*, éd., trad. et commentaire de Rodier, Paris, 1900, gr. in-8°.)
- Sur saint Th., outre les ouvrages généraux des **P. ROUSSELOT** (*L'Intellectualisme de S. Th.*), **SERTILLANGES** (*S. Th. d'Aquin*) et l'étude déjà citée du P. de **FINANCE**, cf. surtout **E. GILSON**, *Le Thomisme*, 4^e éd., Paris, 1942.
- **P.-A. GARDEIL**, *La Perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après S. Th.*, *Mélanges thomistes*, t. 3, p. 219 sq.
- **P.-J. ROMEYER**, *Notre science de l'esprit humain d'après S. Th.*, *Archives de Philosophie*, t. I, 1923; *S. Th. et notre connaissance de l'esprit humain*, *ibid.*, t. VI, 2, 1928.
- **P. J. WÉBERT**, « *Reflexio* », *Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Th. d'Aquin*, *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, in-8°.

J. de VOLDER, *Exercitationes... adversus Huetii Censuram*, Amsterdam, 1695, in-8°.

G. de VRIES, *Exercitationes rationales...*, Utrecht, 1695, in-4°.

C. WITTICH, *Annotationes ad Meditationes*, Dordrecht, 1688, in-4°.

L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914, in-8°.

INDEX DES NOMS CITÉS (1)

- | | |
|---|--|
| <p> ABBADIE, 4, 248, 277.
 ABRA de RACONIS, 18, 277.
 Académie Française (Dictionnaire)
 112, 281.
 ALAIN, 2, 280.
 ALLINGA, 197, 200, 277.
 (Ameline?) : l'auteur de l'<i>Art de
 vivre heureux</i>, 109, 138, 142,
 177.
 Amerio, 277.
 ANDALA, 137, 147, 277.
 ANDRÉ (T. d'), 111, 277.
 ARISTOTE, 9, 11, 12, 14, 19, 20,
 22, 23, 221, 289.
 ARNAULD, 26, 32, 34-35, 43, 59,
 63, 65, 105, 106, 109, 112-113,
 155, 156, 159, 160, 175, 186,
 189, 190, 194, 200-218, 225,
 228, 237, 239, 243, 257, 259-
 264, 277, 281.
 ATKINSON, 209.
 AUGUSTIN (saint) VIII, 7, 10, 14,
 15, 16, 18, 20, 22, 23, 24-35,
 80, 107-111, 116, 119, 155,
 177, 178, 183, 203, 212, 218,
 239, 251, 255, 256, 267, 273,
 277-278, 281.
 AVICENNE, 11.

 BAILLET, 16, 17, 47, 78, 280.
 BALZAC (G. de), 7.
 BARBIER d'AUCOUR, 228.
 BASNAGE de BEAUVAL, 112, 281.
 Baudin, 287.
 Baudot, 282.
 BAYLE, 182, 260, 278, 281. </p> | <p> BEKKER, 105.
 BELLARMIN, 20, 207, 214, 278.
 Bellon, 278.
 BENICHOU, 7, 239, 241, 278.
 BERGSON, 158, 271.
 BERKELEY, 105, 155-156.
 BERNARD (Saint), 7.
 BERULLE, 16, 18, 278.
 Blampignon, 286.
 BLANCHET, 20, 21, 22, 278.
 BLONDEL (Ch.), 161, 179, 286.
 BLONDEL (M.), 105, 157, 212, 286,
 287.
 BOÈCE, 110.
 BOILEAU, 227, 229.
 BORDAS-DEMOULIN, 76, 266, 278.
 BOSSUET, 4, 106, 113, 120, 189,
 201, 246, 247-255, 278, 281.
 BOUHOURS, 228, 279.
 BOUILLIER, 117, 140, 182, 190,
 279.
 BOURDEAU, 242, 284.
 BOURDIN, 41, 116.
 BOURIGNON, 190, 195, 196.
 Boyer, 278.
 BRÉHIER, 168, 286.
 BREMOND, 7, 8, 211, 232, 238, 247,
 279, 282.
 Bridet, 286.
 Brocard, 284.
 Brucker, 281.
 Bruggeman, 275.
 BRUNETIÈRE, 221, 279.
 BRUNSCHVIG, 5, 7, 126, 132, 136,
 227, 279, 280.
 BURMAN, 41. </p> |
|---|--|

(1) Les chiffres indiquent les pages : ils sont en **caractères gras** quand l'auteur est cité dans le texte même. Les noms des auteurs ne figurant que dans la bibliographie sont en minuscules.

BUSSON, 5, 19, 228, 279.

CAGNAC, 251, 282.

CALLY, 4, 110, 112, 139, 142, 182, 279.

CALMET, 154.

Carreyre, 282.

CAUSSADE, 254, 278.

CHARBONNEL, 19, 279.

CHARRON, 6, 9, 19, 279.

CHAUVIN, 112, 281.

Chevalier (J.), 280.

CICÉRON, 18, 172, 228, 241.

CLAUBERG, 110, 112, 139-145, 172, 197, 279.

CLERSELIER, 39, 40, 62, 108-109, 112, 115, 141-143, 279.

COHEN, 37, 280.

COLVIUS, 15.

COMTE, 105.

CONDILLAC, 105.

Constantin, 282.

CORDEMOY, 145-146, 153, 279.

CORNEILLE, 227.

COUSIN, 153-154, 228, 241, 279.

Couturat, 285.

CYPRIEN (saint), 203.

CYRILLE (saint), 203.

DAINVILLE (P. de), 209.

Damiron, 279.

DANIEL, 20, 123, 156, 279.

Dautier, 284.

DARBON, 133, 289.

DECKER, 178.

DELBOS, 134, 266, 286, 289.

DELPLANQUE, 249, 282.

DESCARTES, 2-4, 6, 9, 14-17, 21, 23-24, 28, 33-107, 114, 115, 120, 121-124, 129, 140, 151, 162, 171, 173, 184, 187, 188, 190, 191, 194, 215, 221, 228, 255-257, 258, 266-268, 270-274, 279-283, 286, 288.

DESGABETS, 151-154, 157, 159, 275, 280.

DESMARETS de SAINT-SORLIN, 231, 247, 280.

DILLY, 112-113, 115-116, 139, 142, 282.

Doncieux, 279.

Dreyfus (G.), 286.

Dreyfus-Brisac, 284.

DU HAMEL, 117, 121-122, 185-186, 284.

DU PONT (R.), 19-20, 282.

DU ROURE, 141, 182, 282.

Dutertre, 282.

DU VAIR, 5.

DU VAUGEL, 221, 275.

DUVERGIER de HAURANNE, abbé de SAINT-CYRAN, 246, 287.

ECCLÉSIASTE (l'), 13.

ESPINAS, 2, 19, 21, 34, 282.

Esquirol, 286.

EUSTACHE de SAINT-PAUL, 10, 282.

FALCONI, 249.

FARDELLA, 109-110, 282.

Fédé, 282.

FÉNELON, 106, 189, 232, 246-255, 257, 272, 281, 282.

Ferraz, 278.

FINANCE (de), 10, 12, 13, 282.

FOUCHER, 151, 280.

Franck, 281.

FRANÇOIS de SALES, 5, 7-9, 13, 14, 189, 238, 246, 247, 252, 282-283.

FURETIÈRE, 112, 281.

GARDEIL, 10, 13, 25, 26, 28, 31, 283, 289.

GASSENDI, 15.

GAZIER, 241, 278, 283.

GERBERON, 202, 246, 281.

GEULINX, 4, 137, 146-148, 283.

GIBIEUF, 16, 17, 22, 283.

GILSON, 7, 10, 16-17, 18, 21, 30, 76, 96, 278, 280, 283, 289.

GOUHIER, 85, 100, 105, 108, 109, 143, 144, 145, 151, 177, 280, 286.

GOUJET, 246, 287.

GRÉGOIRE le Grand (saint), 210, 238.

Grubbs, 284.

GUÉRET, 228.

GUÉROULT, 157, 158, 161, 162, 164, 167, 174, 175, 179, 180, 186, 285, 286.

HAMELIN, 76, 85, 280.

HARTMANN, 271.

HATZFELD et DARMSTETER, 112, 281.
 HAUTERIVE (d'), 242, 284.
 HAVET, 7.
 HEGEL, 105, 124.
 HENNINIUS, 141.
 Henry, 284.
 HERBERT de CHERBURY, 65.
 Heurtebize, 281.
 HOBBS, 72.
 Hoefer, 281.
 HOUSSAYE, 18, 278.
 HUET, 116-123, 124, 126, 185, 270, 275, 283.
 HUIT, 79, 283.
 HUME, 61, 105, 150.
 HUSSERL, 105.
 HUYGHENS (Gommaire), 204-205, 208, 212, 213, 219, 283.

 INGOLD, 201, 279.

 Jacoubet, 283.
 JACQUELOT, 105, 265.
 JALABERT, 269, 285.
 JANSENIUS, 201, 202, 218, 241, 246, 247, 283.
 JEAN (saint), 178, 203.
 JEANNE de CHANTAL (sainte), 8, 255.
 JOINVILLE, 246.
 Joppin, 282.
 JOURNET, 3.

 KANT, 105.
 Keeler, 278.
 Keussen, 280.
 KOYRÉ, 126.

 LABBAS, 201, 286.
 Laberthonnière, 280.
 LA FONTAINE, 227.
 LA FORGE, 105, 109-115, 139, 141, 143-145, 173, 174, 176, 283.
 LAGNEAU, 126, 127, 289.
 Lalande, 281.
 Lama (de), 284.
 LA METTRIE, 105.
 LA MOTHE LE VAYER, 20.
 LAMY (Bernard), 138, 248, 266, 283.
 LAMY (François), 4, 113, 136-137, 138, 142, 166, 179-180, 189, 190,

204-206, 208-209, 212-220, 224-225, 235-238, 244-249, 259-265, 276-280, 282, 283-284.
 LAMY (Guillaume), 138.
 LANION (de, dit G. WANDER), 113, 137-138, 284.
 LAPORTE, 60, 61, 69, 72, 84, 92, 99, 100, 103, 105, 150, 202, 211, 226, 227, 239, 241, 277, 280, 286, 287.
 Largent, 281.
 LA ROCHEFOUCAULD, 165, 219, 239, 241-245, 249, 284.
 Le Cerf, 284.
 LE GRAND (A.), 110, 112, 139, 172, 284-285.
 LEIBNIZ, 76, 78, 85, 87, 105, 123-124, 125, 132, 142, 156, 259-271, 273, 276, 283, 285.
 LELARGE de LIGNAC, 274.
 LELEVEL, 113, 157, 185, 285.
 LEMAIRE, 151, 152, 154, 280.
 LE MASSON, 203.
 LE MOINE, 206.
 Lenoble, 285.
 LE ROY (abbé), 202.
 LEWIS, 6, 9, 10, 37, 57, 66, 67, 81, 89, 91, 95, 96, 97, 102, 135, 175, 227, 263, 271, 285, 287.
 Liard, 280.
 LIPSE (Juste), 9.
 LIPSTORP, 105.
 LOCKE, 105, 265-268, 285.
 LOGER, 182.
 LUYNES (duc de), 62, 75.

 MAINE de BIRAN, 61, 105, 149, 274.
 MALEBRANCHE, 61, 76, 83, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 136, 138, 147, 148-150, 153, 155-187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 201, 203, 205, 220, 222, 226, 236, 245, 247-249, 262, 273, 276, 282, 284, 285-286.
 MARITAIN, 2, 99, 280.
 MARTIN (A., dit A. VICTOR), 26, 107-108, 177, 286.
 Masson, 282.
 Melzer, 278.
 MERLEAU-PONTY, 2, 38.
 MERSENNE, 16, 18, 34, 286.
 MESLAND, 15.

- MESNARD, 5, 280.
 MEYER (L.), 128.
 Michel, 282.
 MOLIERE, 227.
 MOLINOS, 247, **250**.
 MONCHAMP, 140, 286.
 MONNIER (Dom Hilarion), 202, 203, 275.
 Monnot, 278.
 MONTAIGNE, 4-5, 6, 164, 189.
 MONTCHEUIL (P. de), 189, 248, 286.
 MOUY, 168, 286.

 NICOLE, 32, **106**, 175, 179-180, **189**, 195, **201-234**, 237, **238-247**, **251**, **257**, **259-265**, 275, 276, 282, 286-287.
 Noce (A. del), 277.
 Nourrisson, 279, 287.

 ORCIBAL, 213, 246, 287.
 Ollé-Laprune, 286.

 Papillon, 287.
 PARDIES, 115, 287.
 PASCAL, 4, 6, 7, **15**, 202, **206**, 211, 221, **223**, **225**, 227, 230, **242**, 247, **257**, 261, 282, 287.
 PAUL (Saint), 13, 201, 223, 247, 268.
 PETERMANN, 117, **118**, 120, 287.
 PHILIPPI (Guil.), 140, 288.
 PINTARD, 20, 288.
 PLATON, **14**, 18, 19, 20, **27**, **79**, **80**, 173, 268, 283, 288.
 PLUTARQUE, 144.
 PRENANT (L.), 52, 280.
 POIRET, 112, **136**, 137-138, **189**, **190-200**, 201, **257**, **272**, 276, 288.
 POISSON, 107, 288.
 POLITZER, 3.
 POLLNOW, 161, 280, 286.
 POMPONACE, 19.
 PONTCHATEAU, 221, 276.
 PORTALIÉ, 110, 281.
 Pourrat, 282.
 PROST, 145, 288.

 QUESNEL, 117, 195, 202-203, 219, 228, 246, 276, 282, 288.

 RABBE, 151, 280.
 RACINE, 227.

 RAEI (J. de), 105.
 Rauh, 287.
 RAVAISSON, 226.
 RÉGIS, 105, **109**, 110, **113-114**, **116-123**, **154**, **157**, **168-170**, 173, **194**, **220**, 288.
 REGIUS, 111, 153, **172**, 288.
 REVIUS, **73**.
 RICHELET, 112, 281.
 RICHEOME, **19**, 288.
 RIVAUD, 124-125, 289.
 ROELL, **140**, **173-174**, 178, 288.
 ROHAULT, **115**, 288.
 Rolland, 286.
 ROMEYER, 10, 12, 289.
 ROUSSELOT, 10, 289.
 Roustan, 248.
 ROY, 46-47, 280.
 RUFIN (*dit* M. DENYS), 203.
 RUSSELL, 285.

 SABLÉ (M^{me} de), **228**, **241**, 242, 279.
 SAINTE-BEUVE, 202, **241**, 288.
 SAINTE-MARTHE, 221.
 SARTRE, 1, 38.
 SCALIGER, 78.
 SCHMAUS, 28, 30, 278.
 SCHOTAN, 110, 111-112, **118-120**, 138, 172, 288.
 SCHWELING, 117, **119-120**, 270, 288.
 SCUDÉRY (M^{me} de), 6-7.
 SEGOND, 93, 280.
 SENAULT, 243.
 SÉNÈQUE, 37, **78**.
 SERRURIER, 8.
 SERTILLANGES, 10, 289.
 SÉVIGNÉ (M^{me} de), 202.
 SILHON, **16**, 17, **18**, **20-22**, 288-289.
 SIRMOND, **21**, **22-23**, 289.
 SIRVEN, 6, 280.
 SOCRATE, 4, 19, 52.
 SODNIK, 132, 289.
 SORBIÈRE, **17**.
 SPINOZA, **105**, **106**, **123-138**, **147**, **148**, 157, 200, **265**, **267**, **273**, 289.
 STROWSKI, 7, 283, 289.
 STURM, 104, 289.
 SUAREZ, 18.

 TASSIN, 213, 284.
 THÉRÈSE (sainte), 247.

THOMAS d'AQUIN (saint), 9-14,
18, 22, 23, 26, 28, 34, 110, 119-
120, 185, 212, 239, 267, 283,
289.

THOUVEREZ, 259, 287.

TOURNEUR, 227, 287.

TSCHIRNHAUS, 132, 137.

VALÉRY, VIII.

VAN BIÉMA, 161, 286.

VANDER HAEGHEN, 146, 147, 283.

Van de Sanden, 283.

Van der Mersch, 281.

Vidgrain, 286.

VIGIER, 67, 280.

VINCENT, 7.

VOETIUS, 73, 99.

VOLDER (de), 117, 118, 290.

VRIES (de), 140, 141, 173, 178,
290.

WAHL, 2, 66-67, 280.

WÉBERT, 10, 11, 289.

Wehrlé, 282.

Wilhelm, 276, 284.

WITTICH, 112, 140, 290.

YON, 144.

ZANTA, 5, 290.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	1
§ 1. <i>Le problème de l'inconscient</i> : corrélation avec celui de la conscience. — L'inconscient est-il exclu chez Descartes? ou impliqué par son dualisme?	1
§ 2. Les difficultés de la connaissance de soi passionnent le ^{xvii} ^e siècle. — Montaigne. — Charron. — Les précieuses. — Saint François de Sales	3
§ 3. Quelle en est l'interprétation philosophique régnante? — La connaissance réflexive de l'âme selon le thomisme. — La connaissance « habituelle ». — Les divers <i>habitus</i> inconscients	9
§ 4. La saisie de la spiritualité chez Platon, saint Augustin et Descartes. — Descartes a-t-il connu le <i>Cogito</i> augustinien? — L'absence d'un courant augustinien proprement philosophique au temps de Descartes. — Le succès du platonisme (Bérulle, Mersenne, Charron, Richeome, R. Du Pont, Silhon). — Saint Augustin cité seulement par les thomistes (Sirmond). — Sa découverte par les successeurs de Descartes à partir des textes cartésiens?	14
§ 5. La conscience et l'inconscient chez saint Augustin : ses préoccupations théologiques. — La détermination réflexive de la spiritualité. — La présence confuse de l'âme à elle-même. — Les paradoxes du <i>Nosce te ipsum</i> . — La conscience immédiate avant la prise de conscience. — La <i>memoria sui</i> . — La présence de Dieu en nous. — Les souvenirs. — Les inclinations profondes et méconnues. — Cet ensemble n'est affirmé qu'en fonction d'une expérience possible.	24
<i>Conclusion</i> . — Descartes et saint Augustin. — Découverte progressive des rapprochements par les contemporains. — Interprétation unilatérale de saint Augustin, en fonction de Descartes, par les successeurs	33
CHAPITRE PREMIER. — La conscience et l'inconscient selon Descartes	37
§ 1. Le <i>Cogito</i> . — Conscience spontanée et conscience réflexive. — Le paradoxe d'une pensée sans cesse en	

acte, donc consciente, conduit à discerner des degrés allant jusqu'à une véritable subconscience.	37
§ 2. Les faits à l'appui du subconscient. — La pensée infantile, source des complexes affectifs et des préjugés. — Les phénomènes cœnesthésiques. — Rêve, réveil et rêverie. — Les illusions sur nous-mêmes révèlent différents plans de conscience. — Les inclinations secrètes. — Les perceptions marginales	43
§ 3. Explication purement physiologique d'un certain nombre de phénomènes qui échappent à la conscience : réflexes, instincts, etc. — Conscience seulement globale de l'union de l'âme avec le corps et ignorance du mécanisme dans son détail	55
§ 4. Le principe selon lequel il n'y a rien en nous dont nous n'ayons conscience. — La distinction de Descartes entre les opérations actuelles et les dispositions qui peuvent demeurer inconscientes. — Complexité de la <i>res cogitans</i> , par rapport aux pensées particulières successivement appréhendées. — La notion de « puissance », critiquée en physique retrouve-t-elle un sens à propos de l'âme?	61
§ 5. Les virtualités inconscientes. — Les idées innées sont des principes de pensée, purement virtuels et non actuellement préformés. — La genèse de l'idée de Dieu. — La conscience de la liberté. — Les « semences de vérité » dans la morale et dans la science : dépendance logique à l'égard des premiers principes accessibles à la « lumière naturelle ». — Connaturalité de l'esprit et de la vérité	69
§ 6. L'innéité au sens large des idées adventrices exprime les modalités spécifiques découlant de l'union de l'âme et du corps. — La « géométrie naturelle » de la perception n'implique aucun raisonnement inconscient. — L'innéité de la notion d'étendue	84
§ 7. Les dispositions acquises restent inconscientes lorsqu'elles ne sont pas en exercice. — Les habitudes de l'esprit. — Les inclinations affectives. — Les « vestiges » de la mémoire intellectuelle. — Les <i>habitus</i> proprement surnaturels	94
<i>Conclusion.</i> — Le progrès de la conscience. — Bien que la conscience demeure la seule marque de la pensée effective, l'âme n'est pas réduite à la succession des faits de conscience	100
CHAPITRE II. — Les degrés de la conscience chez les Cartésiens	104
Les contemporains de Descartes révélateurs de la façon dont se pose le problème. — Disciples mineurs et cartésiens	

au sens large. — Retentissements de la nouvelle philosophie jusque chez les théologiens. — Saint Augustin relu à la lumière de Descartes. 104

§ 1. *Conscience immédiate et conscience réflexive* : les textes de saint Augustin invoqués par les cartésiens (A. Victor, Clerselier, La Forge, Fardella, etc.). — La définition cartésienne de la pensée par la conscience : introduction en français du sens psychologique de *conscience*. — Son caractère immédiat. — Répliques de Régis et de divers cartésiens hollandais contre la censure de Huet : opposition de la conscience spontanée au retour indéfini de la réflexion sur elle-même. 107

§ 2. *La conscience et ses limites selon Spinoza* : Unanimité des cartésiens pour opposer à la critique spinoziste de la liberté le témoignage de la conscience. — Dans quelle mesure Spinoza est-il cartésien sur ce sujet? — Apparent accord avec la scolastique pour définir la conscience par le retour indéfini de la réflexion sur elle-même. — Mais transparence et unité de l'*idea ideae*. — Principe cartésien de la saisie de tout ce qui est en nous par la conscience. — Progrès de la subconscience à la conscience claire. — Mais opposition au témoignage trompeur de la conscience empirique : ignorance du détail des phénomènes physiologiques; la pensée subconsciente en tous les êtres vivants; caractère incomplet de la connaissance intérieure de nos appétits: illusions du libre-arbitre et de l'autonomie de la *res cogitans*. — Conversion nécessaire pour accéder à la connaissance vraie par la méthode réflexive. — Absence d'un progrès réel, la connaissance parfaite étant déjà immanente à l'âme qui découvre sa véritable relation à l'univers. — Ni philosophe de la conscience, ni philosophe de l'inconscient, Spinoza est profondément original par rapport au cartésianisme 123

§ 3. *Le témoignage de la conscience chez les cartésiens* : a) la liberté (critiques contre Spinoza). — Les paraphrases des thèses cartésiennes: spiritualité de l'âme, permanence de la pensée, impossibilité d'exercer une faculté sans en avoir conscience. — Ignorance des mouvements corporels. 135

b) Les occasionalistes : Clauberg, La Forge, Cordemoy, Geulincx : la conscience mieux analysée ne découvre en elle aucune efficace. — Les développements de cette argumentation chez Malebranche . 143

c) Les empiristes : Desgabets et Régis critiques de Malebranche. — L'argument de conscience est-il

- ruiné par la thèse malebranchiste de l'obscurité de l'âme à elle-même. 150
- § 4. *La connaissance par conscience selon Malebranche* : a) Opposition avec la connaissance par idée. — L'expérience intérieure des faits de conscience, fondement d'une psychologie empirique. — Vivacité et confusion. 157
- b) L'analogie avec la substance étendue explique, par la conservation de la quantité de pensée, les degrés de confusion des sensations et des passions, en fonction de l'attention. — Malebranche moraliste analysant les pièges imperceptibles des passions et de l'amour-propre. — Nécessité de faire appel à la raison pour éclairer et contrôler le sentiment. — Critique des sentiments en général : leur fonction pratique. 162
- c) Les « jugements naturels » impliquent-ils un raisonnement inconscient? 168
- § 5. *Critique de l'innéité et problème des dispositions inconscientes* : a) La critique malebranchiste des idées innées. — Leur interprétation par les autres cartésiens (La Forge, Roell). — Relation de cette critique avec la négation d'une idée claire de l'âme. — Critique de la production des idées par l'âme : l'illumination augustinienne substituée à la « lumière naturelle » 171
- b) Fondement théologique de la thèse de Malebranche. — Caractère insensible des opérations de Dieu constamment présent à l'âme. — Aperception confuse de leurs effets. — La conscience morale. — L'ignorance de notre justification. — Le problème des dispositions inconscientes : habitus surnaturels, mémoire intellectuelle, etc., exigées par la foi et non par la raison (réserves des autres cartésiens sur les habitudes spirituelles). — Théologie et philosophie chez Malebranche. 177
- Conclusion.* — Les divergences entre Descartes, Spinoza et Malebranche sur la conscience et ses limites tiennent à leur opposition sur les rapports du sujet et de l'objet. — Cependant Malebranche ne réduit pas l'âme à une pure forme de connaissance. — Par ses critiques contre la thèse scolastique de la réflexion, Malebranche se rapproche des autres cartésiens. — Il est même plus fidèle à Descartes que les disciples stricts par son analyse plus approfondie de l'expérience intérieure. — Sens intime et sens commun. — L'attention portée aux phénomènes obscurs et subconscients a pour but de dissiper les préjugés de la

conscience commune. — Réserves prudentes sur les dispositions inconscientes, faute d'expérience : le dogme tient alors lieu de fait.	183
CHAPITRE III. — Les profondeurs de l'âme chez les théologiens cartésiens.	188
Comment le problème de l'inconscient, posé par la théologie, est-il résolu chez les cartésiens?	188
§ 1. <i>Poiret.</i> — Son évolution du cartésianisme au mysticisme. — L'âme « obscure » attend sa clarté d'une illumination surnaturelle. — Inconscience de l'opération divine en nous. — « Le fond de l'âme ». — Les dispositions secrètes. — Les divers plans, du subconscient à la conscience.	190
§ 2. <i>La controverse autour des « pensées imperceptibles » :</i> Position du problème de la grâce selon Nicole. — La thèse de Huyghens sur la vision en Dieu des vérités éternelles. — La critique d'Arnauld contre les pensées inconscientes, d'abord repoussées par Nicole-Wendrock. — L'argument de conscience. — Distinction par Nicole des pensées expresses et des pensées confuses et médiates. — Le sentiment intérieur de la liberté et les limites de la conscience. — Discussion des arguments en faveur des pensées imperceptibles. — L'écrit perdu de dom Lamy et la réplique d'Arnauld. — Les pensées confusément entrevues. — Opposition d'Arnauld et de F. Lamy sur la clarté de la connaissance de soi	200
§ 3. <i>Les faits invoqués en faveur des pensées imperceptibles.</i> — La carte du cœur. — Le cartésianisme de Nicole et Lamy. — Discussion des exemples proposés : habitudes, raisonnements implicites, notions vagues des principes de la morale, phénomènes de genèse de la pensée. — Les raccourcis de l'intuition divinatrice et l'esprit de finesse pascalien. — Les idées accessoires et le goût esthétique : le <i>je ne sais quoi</i> . — Les désirs cachés et le progrès insensible des passions ou des conversions. — Les dangers de la confiance dans le « sentiment intérieur » chez les quiétistes. — Imperceptibilité et « moindre perceptibilité ». — Les impressions sourdes et clandestines selon Lamy : cœnesthésie, refoulement, etc.	219
§ 4. <i>Les dispositions inconscientes.</i> — Surface de la pensée et fond du cœur. — Grâce actuelle et grâce habituelle. — Le fonds inconscient révélé par le comportement. — Les illusions sur soi-même. — La dominance de l'amour-propre selon La Rochefoucauld. — Igno-	

rance de l'état de justification intérieure. — Raffinements de l'introspection chez dom Lamy, pour déceler les inclinations subconscientes. — Son opposition avec les jansénistes et avec Malebranche au sujet du pur amour. — Les pensées implicites dans la querelle du quiétisme. — Cartésianisme de Bossuet et de Fénelon. — Des actes imperceptibles sont-ils possibles? — Supériorité de la connaissance par autrui (direction de conscience) sur l'introspection trompeuse. — Persistance d'une conscience évanescence. — Opposition de Fénelon et de Bossuet sur la prééminence des actes réfléchis ou de l'inaccessible « pointe de l'esprit ».	238
<i>Conclusion.</i> — Rencontre d'observations traditionnelles avec le problème tel qu'il se pose dans le cartésianisme. — Accord sur la description des états subconscients malgré les divergences théologiques.	255
CONCLUSION	258
§ 1. Le problème de l'inconscient psychologique issu de la rencontre entre ces analyses concrètes et le spiritualisme cartésien. — Y a-t-il quelque rapport entre les pensées imperceptibles de Nicole et Lamy et les petites perceptions de Leibniz. — La correspondance avec Arnauld. — Originalité de Leibniz.	258
§ 2. Leibniz et le cartésianisme. — Défense de l'innéité et de la permanence de la pensée contre Locke. — Mais les « petites perceptions », invoquées à l'appui de ces thèses, en impliquent bien d'autres : inhérence de tous les prédicats en la substance, liaison constante de l'âme au corps, âme des bêtes, « actions souvent insensibles... » — Leur caractère théorique	265
<i>Conclusion.</i> — Le cartésianisme s'oppose à tout usage métaphysique ou vitaliste de l'inconscient. — Il l'exclut dans la mesure où il demeure une hypothèse invérifiable. — Mais sur le plan de l'expérience psychologique, il reconnaît la complexité de l'âme, les degrés de la conscience allant jusqu'au subconscient et la possibilité même de dispositions plus profondes dont les effets seuls sont constatables.	271
BIBLIOGRAPHIE.	275
INDEX DES NOMS CITÉS	291
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.	297



BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

LE PROBLÈME DE L'INCONSCIENT ET LE CARTÉSIANISME

PAR

GENEVIÈVE LEWIS

DOCTEUR ÈS-LETTRES



**PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE**

WITHDRAWN
FROM STOCK
QMUL LIBRARY

108
1866

Library, Westfield College (University of London)
Kidderpore Avenue London NW3

Date for return

